

تہذیب العقائد

اُردو ترجمہ و شرح

عقائدِ سلفی

عقائدِ اسلام پر چادی یہ کتاب عقائدِ سلفی کا ترجمہ ہے
یہیں بلکہ اس کی بسط شرح اور اس ضمن میں کام ضروری حدث
اور تاریخی امور پر مشتمل ہے اس میں جام جانہ اہم باطلہ کا
رد ہمیں کیا گیا ہے معلومات خیز اور قابل مطالعہ کتاب ہے،

فتیکی کتب ہب رخانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۱۸

مکتبہ مدرسہ حنفیہ

تہذیب العقائد

اردو ترجمہ دشرا

عقائدِ نسفی

شایح

مولانا محمد نجم لغنی خان رح

ناشر

فتیمی کتب خانہ - آزمباں - کراچی ۱۱

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الِّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ كَعَلٰى الْدِرِّيْنِ سَكِّلُهُ وَ
لَوْكِرَةِ الْمُشْرِكِوْنَ . وَالصَّلٰوةُ عَلٰيْهِ وَعَلٰى آٰلِهِ وَحَسِبِهِ الِّذِيْنَ سَلَكُوا اسْوَاءَ سَيِّلِهِ كَمَا يَعْرِفُهُ
الْمُؤْمِنُونَ .

اہلِ سلام کے بہت سے فرقے ہیں۔ ان میں سے کسی کا خلاف اہلِ سنت کے ساتھ بعید ہے اور کسی کا قریب۔ قرآن اخلاق اہلِ سنت کا فتویٰ ہے اور بحقہ قرآن اخلاق داد میں۔ فتویٰ میں چاروں ہب ہو گئے۔ حنفی، مالکی، اشافی، تھنھی۔ اور اخلاق داد میں گروہ ہو گئے۔ اشری، مانتریدی، حلیل۔ اشاعر و ماتریدی و حنایہ میں سلسلہ تکریں اور استخارات اور ایمان اور قیم الفاظ افراآن وغیرہ چند سائل کا خلاف ہے۔ باقی میں اتفاق سو سالہ اخلاق داد میں مالکی اور شافی اور گام ابوجاسن اخحری رکھتے تابع ہیں۔ اس وجہ سے ان کو اشری پہنچتے ہیں اور غنی برگ امام البصیر ماتریدی کے قول کے نتائج میں اس بعیدے ان کو ماتریدی پہنچتے ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل حکم مقلد حلیل کی بلاستے ہیں۔

اصول و عقائد میں معاہدہ کے عہدات کوی اخلاق دنخدا۔ آس میں جو اخلاق واقع ہوا وہ آخر یا مم صاحب ہے میں پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ اس باب میں تہیہ فرقے بن گئے۔ اور خلافے جو اسی کے وقت سے فلاسفہ کے اقوال بھی دین اسلام کی باتوں میں مل گئے۔

اصول و عقائد کی باتوں کو علم کلام کہتے ہیں۔ اس علم کے بسبے عقائد میں محمدی اللہ علیہ وسلم کو ولائق کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر سے اخلاقی احادیث کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ متقیدین متكلیمین کے نزدیک اس کا موضوع الشرعاًی کی ذات و صفات ہیں۔ اور متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع معلوم ہے اس حیثیت سے کہ اس سے مختلف ہوتا ہے ثابت کرنا عقائد میں محمدی اللہ علیہ وسلم کا۔ اور اس علم کا فائدہ اور غرض اتنی چیز ہیں (۱) تعلیم کے گھر سے سے ترقی کر کے اور یقین پر چلھ جانا (۲) مسٹر شدیں کو ارشاد کرنا جو حتیٰ کر کے (۳) معاذین کو الزام دینا ان پر بحث قائم کر کے (۴) قادرین کی حفاظت کرنا کام معاذین ان پر شبہات ذکر کیں (۵) دوسرے علوم شرعی کو اس سے بنانا کیونکہ ماسے علوم شرعی کی ہی جڑ ہے۔ اسی سے سب ملتے ہیں۔ کیونکہ جب تک صاف عالم کا وجود جو فنا درد تکلیف دیتے والا اور بھینے والا رسولوں کا اور نازل کرنے والا کتابوں کا ہے، ثابت نہ ہو جائے گا، علم تفسیر اور فقہ اور اصول فقہ کیسے تصور ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام علوم اسی علم پر موقوف ہیں اور غایت ان تمام باتوں کی سعادت داریں کو پہنچاتے ہے۔

علم الہی اور علم کلام میں فرق یہ ہے کہ علم کلام میں بحث قانون اسلام کے موافق ہوئی ہے بخلاف علم الہی کے کہ اس میں بحث قانون عقل کے موافق ہوئی ہے۔

عقائد ماتریدیہ کے بیان میں ایک جوٹا سارے سالا بحضور عمر بن محمد بن احمد بن اسما علیل بن محمد بن القمان نسخی الملقب بپغم الدین جو کی

تا لیف سے مشہور و معروف ہے جن کی نسبت سماں کہتا ہے کہ امام محمد بن علی بڑے فاضل اور دو قیقدار اور کامل تھے۔ ہر علم میں ان کی تصنیف مسجد ہے۔ قریب سوتا بول کے تصنیف کیں راستہ میں شہر شفت مکہ اور اہل القبریں پیدا ہوتے۔ اور ستر قرن میں ۱۹۵۴ھ میں وفات پائی جسیا کہ شفت النفحون وغیرہ میں مذکور ہے۔ بگر شرح موالہب مولف زرقان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حقن کو امام محمد بن علی کی طرف مسوب کرتا یا عماری غلطی ہے اس لئے کہ اس کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مصنف ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد بن علی ہیں جن کا عرف برمان الحنفی ہے۔ علم کلام وغیرہ میں ان کی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر کا بھی انہوں نے اختصار کیا ہے۔ اور امام محمد بن علی الحنفی سے بہت بعد گذرے ہیں چنانچہ ان کی وفات کا سال ۱۹۷۳ھ ہے۔

بہر صورت ہیں نے اس حقن کی شرح اور دو میں تعلیم پر ادراک وینی کے لئے عقائد اہل اسلام کی معتبر کتابوں سے اقتباس دیکھا۔ کر کے نکمی ہی اور نام اس کا تجھم العقا مدر رحاحا۔ چونکہ وہ شرح بہت طویل ہی اس کا مطالعہ ناٹک مزاج طبیعتوں پر بار بخفا اس لئے میں نے یہ ایک مختصر سی شرح سے انتساب کرنا مناسب خیال کیا۔ نام اس کا تہذیب العقا مدر رحاحا ہے۔ بیان اس

کا ایسا سہل ہے کہ اگر کوئی متدی طالب علم ہی دل لگا کر پڑھے تو اس علم کو حاصل کر لے۔

قال اهل الحق اہل حق سے مراد حکیم ہیں جو قواعد عقائد کو غور و فکر کے ساتھ نبی کی متابعت سے جانتے ہیں۔ بخلاف حکماء اور فلاسفہ کے کروہ ان کے جانتے ہیں نبی کی متابعت نہیں کرتے۔

حقائق الائشیاء ثابتہ یعنی مکہین کا قول ہے کہ بالدارت عقل حکم کرنے ہے کہ ہر شیء موجود کی ماہیت خارج میں ثابت ہے، مثلاً جو چیزیں رکھلائی دیتی ہیں جیسا کہ انسان، درخت، پھپڑو غیرہ، وہ واقع میں موجود ہیں۔ وہ مرض وہم و تیال نہیں ہیں جیسا کہ عنا دیہ کہتے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہے کہ جس چیز کو جیسا ہم نے خیال کریا وہ چیز دری ہے۔ مثلاً درخت کو اگر یہ انسان سمجھیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھیں تو وہ اور ہے۔ چنانچہ عذر یہ کی ہی نہ ہے۔

والعلم بھا متحقق اور ان حقائق اشیاء کے موجود ہونے پر ہم کو ان کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم ان چیزوں کو جانتے ہیں۔ نہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔

خلافاً للسوفسطاشیۃ برخلافات سوفسطائیوں کے حکماء یونان ہیں ایک گروہ کا نام سوفسطائیہ ہے ان میں ہیں فرنی ہیں۔ ایک عنا دیہ کہ پہب عنا کے حقائق اشیاء کے ملک ہیں۔ دوسرے عذر یہ کہ اپنے عذر یہ یعنی خیال کے تابع ہیں ہر شیء کو کہتے ہیں مسروٹ ای العندیہ تیسرے لا اور یہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے اور ہم کو کسی چیز کا علم نہیں ہیں۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک کرتے ہیں۔ یہاں شک کر اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ علمائے سوفسطائیہ حقائق اشیاء کے مذکور ہیں۔ نہیں معلوم ان حکماء کو ہم معمولی کی تجیہت کیوں پسند نہیں آئی۔ حالاً کوئی فہم مولی عجیب نہست جناب باری نے عطا کر دیا ہے کہ جس کے ذریعہ سے بغیر فلسفی ہوئے عموماً مجمع و باطل کی تیز حاصل رہتی ہے۔ ان حکماء کے مذہب کی رو سے فہم معمول انسان فرمائی ہے کہ جس کے ذریعہ سے جو حقائق ہوں گے اسی کی وجہ سے اسی کو مصور تکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا ا Zum یہ ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء کو حقائق اشیاء کی نسبت دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ پس ان فلاسفہ اور حکماء کے درمیان فرق حاصل ہے کہ ان فلاسفہ کی سمجھ کے طبق جتنے عجیب و غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض اداہم ہیں اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں اور حکماء یہاں جس نے کچھ اشیاء کے جس قدر آثار و احکام مرتبت ہوتے ہیں وہ سب وجود غارجی پر مرتبت ہوتے ہیں۔ مکہین میں سے امام رازی اور ان کے سرزنش تحسیل علم فلاسفہ کی نسبت نہیں کی ہے وہ اطمینان سے تقریباً ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اسے وجود تسلیل لازم ہے۔ یعنی اگر کوئی رہے یاد رہے اور کوئی اعتماد رکھے یا ذر کھے تارتے، آنات، اقر، زین، پہاڑ جھلک، دریا وغیرہ کسی کے وجود تسلیل اور فرض و اعتماد کے محتاج نہیں ہیں اور جو جو ذہنی ہے جس کی وجہ سے وہ جیزیز ہیں میں مسوم و متمیز ہوئی ہے۔

حکماء کو صحابی جلے تو جاہل یہ سمجھے گا کہ سوچتے تو پڑھتے پڑھنے حکماء بلاشبہ مجنون صفت ہو جاتے ہیں۔ آخر کار نہیں گوئی اغیار کرتے ہیں اور رایے علم سے جیات ہزار گونہ بہتر ہے۔ یقیناً یہ بہر معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ تاریخے رہیں نہ کہ تاریخے خیالات بن جائیں اور ہمارے اعتماد کے تابع ہو جائیں مگر یہ دیکھتے ہیں کہ عقل فلسفی پر فہم جاہل کو آخر کار غلبہ حاصل ہوتا ہے یعنی حکماء جس قدر وفات پائی جسیا کہ شفت النفحون وغیرہ میں مذکور ہے۔ بگر شرح موالہب مولف زرقان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حقن کو امام محمد بن علی عمر کی طرف مسوب کرتا یا عماری غلطی ہے اس لئے کہ اس کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مصنف ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد نہیں ہیں جن کا عرف برمان الحنفی ہے۔ علم کلام وغیرہ میں ان کی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر کا بھی انہوں نے اختصار کیا ہے۔ اور امام محمد بن علی الحنفی سے بہت بعد گذرے ہیں چنانچہ ان کی وفات کا سال ۱۹۷۳ھ ہے۔

بہر صورت ہیں نے اس حقن کی شرح اور دو میں تعلیم پر ادراک وینی کے لئے عقائد اہل اسلام کی معتبر کتابوں سے اقتباس دیکھا۔ کر کے نکمی ہی اور نام اس کا تجھم العقا مدر رحاحا۔ چونکہ وہ شرح بہت طویل ہی اس کا مطالعہ ناٹک مزاج طبیعتوں پر بار بخفا اس لئے میں نے یہ ایک مختصر سی شرح سے انتساب کرنا مناسب خیال کیا۔ نام اس کا تہذیب العقا مدر رحاحا ہے۔ بیان اس

واسباب العلم۔ عرف میں مکہین کے علم کا اطلاق عقیدہ جاذم اور بقیہ پر ہوا کرتا ہے۔ اور جو جیسی یہیں یہیں کی وجہ سے کہ علم کلام میں ان عقائد سے بحث کی جاتی ہے جو دین اسلام کی اصول باقیوں سے متعلق ہوئی ہیں۔ اور جن پر شرعاً اور اثبات شرعاً کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اور جو جو بائیں ابھی ہوتی ہیں ان کا اذعان کا مل ہوتا ہے۔ اس صورت میں علم سے تعلیماً و حبل مركب اور نظر اور شک اور وہم سب نکلے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں پورا امکناں نہیں ہوتا۔

علم کی دو سیکھیں ہیں قدیم اور حادث۔ علم قد کم ایک صفت ہے صفات الہی میں سے اور دو مخصوص ہے خداوند کی عیم کی ذات پاک کے لئے۔ اور علم حادث علم مطلق کا ہے۔ یعنی حادث دو قسم کا ہے۔ یعنی اگر کسی شے کے وجود یا ماہیت کا علم بدرون حکم کے ہو تو اس کو تصور کرتے ہیں۔ مثلاً کوئی درخت یا پھر جو جس کے وجود کو بذریعہ جس با صوفہ جانتے ہیں پس اس درخت یا پھر کے علم کو تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح انساف، محبت، اگر، سردی وغیرہ کے علم کو تصور کہیں گے جو جو جسی ہیک کہ زراعت ہی علم ہو۔ اور جب اس علم کے حق اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو اس تصور کو اب تصدیق کہیں گے۔ مثلاً بذریعہ جس با صوفہ کے ایک تو تصور زدن ہیں آیا کہ یہ درخت موجود ہے۔ وہ سے بذریعہ اس کے رنگ کا تصور آیا۔ اب ان دونوں تصوروں میں جو حکم لگایا تو تصور تصدیق ہو گیا۔ مثلاً یہ درخت بزر ہے کچھ یہ ضرور نہیں ہے کہ حکم ہمیشہ ایجادی ہو۔ بلکہ سبھی بھی ہوا کرتا ہے چیزے یہ درخت بزر نہیں ہے یا عالم کو بقا نہیں ہے۔ علم تصوری و تصدیقی ہیں سے جو ہیں غور و تائل درکار نہ ہو وہ ضروری ہیں اور جو محتاج تکریب ہوں وہ اکتسابی اور کبی ہیں۔ نے سارے علوم تصوری و تصدیقی ضروری ہیں اور نے سارے کسی بلکہ بعض ضروری ہیں اور بعض کسی کا فہرست ای العندیہ تیسرے لا اور یہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے اور ہم کو کسی چیز کا علم نہیں ہیں۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک لاتے ہیں۔ یعنی فی الحقیقت ہے یا نہیں۔ یہاں شک کر اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ علمائے سوفسطائیہ حقائق اشیاء کے موجود ہونے پر ہم کو اس نسبت جناب باری نے عطا کر دیکھ کر دیکھنے کی تجیہت کیوں پسند نہیں آئی۔ حالاً کوئی فہم مولی عجیب نہست جناب باری نے عطا کر دیکھ کر دیکھنے کی وجہ سے اسی کوئی فلسفی ہوئے عموماً مجمع و باطل کی تیز حاصل رہتی ہے۔ ان حکماء کے مذہب کی رو سے فہم معمول انسان فرمائی ہے کہ جس کے ذریعہ سے جو حقائق ہوں گے اسی کی وجہ سے اسی کو مصور تکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا Zum یہ ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء کی نسبت دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ پس ان فلاسفہ اور حکماء کے درمیان فرق حاصل ہے کہ ان فلاسفہ کی سمجھ کے طبق جتنے عجیب و غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض اداہم ہیں اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں اور حکماء یہاں جس نے کچھ اشیاء کے جس قدر آثار و احکام مرتبت ہوتے ہیں وہ سب وجود غارجی پر مرتبت ہوتے ہیں۔ مکہین میں سے امام رازی اور ان کے اعتماد کے سوا کوئی وجود ذہنی کا مظہر نہیں سب کو اس سے انکار ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہر ایک چیز کے وجود خاص مفہوم ذہن میں ہے وہی اس کا وجود ذہنی ہے جس کی وجہ سے وہ جیزیز ہیں میں مسوم و متمیز ہوئی ہے۔

علوم ضروری کی تین قسمیں ہیں (۱) وجہانیات۔ یہ وہ ہیں جن کا علم انسان کو خود اپنے نفس یا اپنے قلے کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مثلاً اس بات کا علم کہ ہم ذی وجہ دیں یا اپنے خوف اور غصب اور لذت اور رام اور بھوک اور پراس کا علم درجیات۔ تمام انجمنیات اور شعبات بھی اسی قسم میں داخل ہیں (۲) بدینیات۔ یعنی اولیات۔ اس کی تعریف حملے ایشیا کے نزدیک یہ ہے کہ اولیات ایسے تضادیاں ہیں کہ عقل بجہ دل تضادیا کے تصور کے حکم گاہی ہے۔ ان ہیں سے کچھ دلوں قسم میں علمیں نہیں ہوتیں ہیں بلکہ دل اپنے خوف اور غصب اور لذت ایسیں علمیں معلوم ہوتی ہے وہ شاید غیر کو معلوم نہ ہو۔ حملے کے سرفہائی ضروری کی تمام اقسام کے متعلق ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی چیز معلوم نہیں جس سے مجہول کا اکتساب ہو سکے۔ اسی لئے تحقیقات میں ان کے ساتھ مناظروں کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اس میں زندگی ہوتا ہے کہ اپنی معلومات کے ذریعہ سے مجہولات کو ثابت کرتے ہیں۔ پس ایسے لوگوں کو یہ اسلام دینا چاہیے کہ ان کے سامنے وہ وہ چیزیں شمار کریں جن کا اعتراف ان کو لامحا کرنا ہو۔ مثلاً دریافت کریں کہ تم کو لذت والم اور آگ یا پانی میں باختہ ڈالنے یا اپنے اور غیر کے ذہب میں کوئی ایمان اور فرق معلوم ہوتا ہے اگر انہا کر کریں تو ان کے مدن میں کچھ چھوٹا چالیے سیاں ہک کر تکلیف کا اعتراف کرنے لگیں۔ پس جیستیات سے ہے اور لذت میں فرق بدینیات سے ہے۔ اور دلوں ضروری ہیں۔

للخلق ثلاثة الحواس السليمة والمخالفة الصادق والعقل۔ یعنی عقیدہ جازم کے وسائل حصر اور احاطہ کی روکے ظاہر میں تین ہیں۔ اول سبب حواس سیم ہے۔ دوسرا سبب خبر صادق۔ تیسرا سبب عقل ہے۔ اور یہ اسباب علم مطلق کے واسطے ہیں۔ خواہ وہ فرشتنے ہوں یا انسان یا جن بخلاف اللذات کے علم کے کہ اس کا علم لذات ہے۔ یعنی اس کے واسطے کوئی سبب نہیں ہے۔ مصنف ہے اپنے قول میں سلامتی حواس کی تیار اس واسطے لگادی ہے کہ بعض موقعوں پر کسی مانع کے سبب جس غلطی ہوئی کرنے ہے۔ اخوند میں ڈھیر اکب کو دیکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی سبب اُسی میں اعصاب ہیں جس میں قوت بصر موجود ہے اس تو اور واقع ہوتا ہے چنانچہ اس کی نظایر میں ٹھیڑاں جاتا ہے۔ اور ایک خانے کے عرض گو گیارہ خانے ہو جاتے ہیں تو اخوبیت عالیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ فور میں تظرف و انتہا جو کہ کے سبب مرنی میں اشتبہت متحقق ہوتی ہے۔ اور بعض اسباب سے واثقہ بالکل مگر جاتا ہے کہ مزہ معلوم نہیں ہوتا۔ کبھی فالقدیم تغیر آجائتا ہے۔ مثلاً صفا و ایک کو روایت معلوم ہوتا ہے۔ اور عارضہ خدر و غیرہ میں قوت لمس زائل یا کم ہو جاتی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ فالحس خصوص یعنی دریافت کرنے کی قوتوں پانچ ہیں۔ مصنف نے حواس خمس ظاہر پر کو بیان کیا ہے۔ اور بامن کے پانچ حواس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ ان کے دلائل علمائے اسلامیہ کے نزدیک کامل نہیں گئی یعنی یاد رہے کہ ہماری قوت ظاہر پر کو مرگ من جیت انماز فعل کی صلاحیت نہیں ہے۔ قوائے ظاہر پر کام معرف اسی قدر ہے کہ قوتِ مدد کے فعل کا ذریعہ ہو اکرے۔ بلکہ من جیت انماز فعل کی صلاحیت بعض قوائے باطنیہ کوئی سروکار حکومت سے نہیں ہے۔

السمع۔ ایک قوت کا نوں سے سمعتی کی۔ یا مردی یہی ہے کہ دلوں کا نوں کی طرف عموماً سمع کی نسبت کی جاتی ہے۔ اس سبب کا نوں کا آزاد ہونا اسی صاحبِ عقل کے نزدیک ثبوت طلب نہیں ہے گریے کیونکہ قوتِ سامد کا فعل کا نوں کے ذریعے سے ہوتا ہے ایک مردی ایسا ٹبلے کے سامنے کا ایسے پٹھے میں موجود ہے جو اس کے سوراخ کے اندر چھاہ گواہی میں رکھا گیا تھا۔ یا درکھوک کو قوتِ سامد کا نوں کے ذریعے سے ہوتا ہے ایک لمحہ کے زمانے کے ذریعے سے مختلف اجسام کی صرف بجھ پر کے ذریعے سے میزی ہو سکتی ہے قوتِ سمع سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔

والدوقی۔ اور چھتی قوت زبان سے پچھنے کی۔ حملے ایشیا لکھتے ہیں کہ عاسہ زون کا وسیلہ ایک پھٹا ہے جو زبان پر پھیلا ہو اے۔ یہی پھٹا طبیعت اعابی کے ذریعے سے مختلف مزوں کو درکرتا ہے اور لباب کے ذریعے سے اور اکٹھم دوجہ سے خالی نہیں ہے (۱) اجزائے ذی طہم لباب سے مختلف ہو کر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ (۲) یہ رطبات خود اجزائے ذی طہم سے مکلف ہو کر ان کی مخالفت کے بغیر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ اس صورت میں صرف رطبات مکلف ہوتی ہوئی ہیں اور اجزائے ذی طہم لباب درجن کے کوئی خیالی تصور کے خلاف ہوتے ہیں۔

ک وجہ سے آلا سچ ہیں بصلاجیت فاصل کی گفتہ موقی پیدا ہوتی ہے لیکن تخلیکیں کہتے ہیں کہ اس کی ماہیت بدیپی ہے تعریف کی محتاج نہیں۔ اور تموح اور قرع اور لکھ کے بھی خلاف ہے۔ چنانچہ دکھیوری کسی نہ کسی طرح سے مسوس بھی ہو سکتے ہیں صوت نہیں مسکن ہو سکتے۔

والبعض بدر صری قوت آنکھ سے دیکھنے کی مختلف اوان واشکال کا درک کرنا اسی کی شان سے ہے۔ ساخت جنم کی تحقیقات سے حکوم ہوتا ہے کہ صانع اول نے ترکیب جنم میں اصول مرا یاد مناظر کا لحاظ بڑی صنعت سے رکھا ہے۔ مقدم دماغ سے دو حصے (پتھے) ملکے ہیں۔ ایک جانب راست سے اور دوسرے جانب چپ سے۔ عصب راست جانب چپ کو اتر آیا ہے اور عصب چپ جانب راست کو نازل ہوا ہے اور اس مقام کے بلا بین جو ناک کی انتہا ہے پہلی تفاصیل صلیبی آپس میں مل گئے ہیں۔ اور میں کہ اسی عجلہ پر کچھ بھی نہیں ہو گئے ہیں جو جانب راست آیا ہے اور باہم آنکھیں پہنچائے اور جانب چپ سے آیا ہے اور زہریں آنکھیں پہنچائے وہ جگہ جو مووضع تفاصیل ہے محل نو رہے۔ اسی سبب سے ہر چیز ایک مسوس ہوتی ہے۔ حملے ایشیا کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ اشباح کا وقوع رطبت جلید یہ پر ہوتا ہے گرالیں یورپ کی تحقیقات یہ ہے کہ ایشیا کے مریم کے اشباح کا نطباع رہیں پر ہوتا ہے جو ایک غشائی سے اور اس اختلاف کی تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ رہیا کا اطلاق اس غشا پر ہے جو عصب انطاہار سے رطبت زجاجیہ تک انتقال پذیر ہے اور خود رطبت جلید یہ غشا سے رہیا کی ترکیب میں داخل ہے۔ پس جب کیفیت یہ ہے تو اخلاف اس قدر باقی رہتا ہے کہ حملے بورپ کے قول کے موافق اشباح کا نطباع ایک غشا سر ہوتا ہے جو جلید یہ سے مکبہ ہے اور غدہ بھلے ایشیا یہ کہ صرف رطبت جلید یہ جو غشا رہیا کی ترکیب میں داخل ہے سچھ یعنی تصویر مریم کا نطباع قبول کری ہے۔ مؤلف کی واسطہ میں رطبت جلید یہ اطباع میں بلاشبہ معین ہوئی ہے گرخدا اطباع جلید یہ پر نہیں ہوتا ہے۔ جسم غشا نی طبوبت سے زیادہ تر اطباع قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایل بورپ نے برق تحقیقات غشا سے رہیا پر مریم کی تصویر اطباع پانی ہے۔

والشمع۔ اور سیری قوت ناک سے سو نگھنے کی۔ قوتِ سمع کا مووضع دو پتھے میں جو مانند سرپتان کے مقدم دماغ سے اگتے ہیں۔ ان پھٹوں کی ساخت ایسی ذکی الحس واقع ہے کہ نہایت لطیف اجزاء کو بھی مسوس کر سکتی ہے۔ قوتِ سمع کی شان سے اور اک ایسی را نکھ کالا ہے جو ہوائے مٹھوں کے ذریعے سے وہاں نک پہنچتی ہے۔ اجسام مادیہ ذکی را نکھونے کی صورت میں جب ہوا سے تحرک ہوتے ہیں تو ان سے اجزائے باریک نکل کر ہوایں پریشان ہوتے ہیں اور اس ہوائے مختلف ہو جاتے ہیں جو ہوا کو ذکی را نکھ اور قوتِ سمع کے درمیان حائل رہتی ہے۔ اور بذریعہ اس ہوائے مٹھی کی تکلیف کے قوتِ سمع نک پہنچ جاتی ہے یعنی حملہ ایک را نکھنے کے نزدیک تر ہوتی ہے، ذکی را نکھ کے ساتھ تکلیف ہو جاتی ہے اور بذریعہ ہوائے قریب اس ہوائے نک پہنچ جاتی ہے جو جذبی را نکھنے کے پاس رہتی ہے گرائی ہوائے قریب تر کا ایصال اجزائے ذکی را نکھ کی مخالفت کے بغیر ظہور میں آتی ہے۔ اور مختلف اجسام کی صرف بجھ پر کے ذریعے سے میزی ہو سکتی ہے قوتِ سمع سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔

والدوقی۔ اور چھتی قوت زبان سے پچھنے کی۔ حملے ایشیا لکھتے ہیں کہ عاسہ زون کا وسیلہ ایک پھٹا ہے جو زبان پر پھیلا ہو اے۔ یہی پھٹا طبیعت اعابی کے ذریعے سے مختلف مزوں کو درکرتا ہے اور لباب کے ذریعے سے اور اکٹھم دوجہ سے خالی نہیں ہے (۱) اجزائے ذی طہم لباب سے مختلف ہو کر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ (۲) یہ رطبات خود اجزائے ذی طہم سے مکلف ہو کر ان کی مخالفت کے بغیر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ اس صورت میں صرف رطبات مکلف ہوتی ہوئی ہیں اور اجزائے ذی طہم لباب درجن کے کوئی خیالی تصور کے خلاف ہوتے ہیں۔

قصور نہیں اور حافظہ ذہن کے البتہ مانع حصول علم ہوتا ہے لہذا ذہن ملکیت کو اس بارہ علمی تینیں سے نہیں گرفتار ہے اور ظاہر ہے کہ نظیبات میں تینیں کام تیرہ نہیں ہوتا۔ البتہ ذہنی خبر جس میں علم بڑوالا مانع حاصل ہو جائیں خبر میں علم بڑوالا مانع کے کمی تینیں بالبداہست ملکیت ہوتا ہے میں نہیں تیرہ تینیں۔ اور ذہنی جماعت سے حاصل ہوئی ہو جس کا اتفاق کذب پر بالبداہست عقل کے نزدیک ممکن ہے۔ اور اس جماعت نے اسی طرح جماعت اول سے تینیں حاصل کیا ہو یہاں تک کہ نہیں ہو سکی ایک پر جو اس خبر میں سے اور کمی تینیں خبر سے استدال کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جیسے رسول علیہ السلام کی خبر جو استدال کے بعد تصدیق ہوئی۔ چنانچہ ماتین علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب لعلم الاستدال والعلم الثابت به
یضاہی العلماء ثابت بالضرر دعای فی التیقین والثبات۔ خبر صادق کی درسری فرم رسول کی خبر ہے جو تائید دیا گیا ہے پچھے میں خداۓ تعالیٰ کی طرف سے ساتھ ہجڑہ کے اور خبر رسول کی واجب کرنی ہے علم استدال کو۔ اور جو علم اس خبر سے ثابت ہوتا ہے وہ اس علم کے برابر ہے جو ثابت ہوتا ہے بالبداہست تینیں کرنے کے ترتیب میں اور قائم رہنے کے مرتبے میں تینیں رسول علیہ السلام کی خبر جو جبکہ علم استدال کو جو فکر و غور سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ استدال دلیل میں عنزوں کل کرنے کو کہتے ہیں۔ اور جو علم خبر رسول کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ محسوسات اور بیہیات اور تواترات سے تینیں اور ثبوت حاصل ہوتا ہے کہ شخص کو ان کی صحت پر دوقتی کامل ہوتا ہے۔ ایسے ہی خبر رسول کے علم سے وثائق حاصل ہو جاتا ہے۔ جب کہ ثبوت اور عصمت دلیل سے ثابت نہ کی جائے۔ مثلاً اگری یا سردی جو حس میں محسوسات سے ہے وہ قوتِ ذوق سے مدرک نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں ایسا اتفاق پڑتا ہے کہ کسی شے کے کھاتے وقت حلاوت اور حراست دلوں مدرک ہوتے ہیں تو یہ صرف قوتِ ذائقہ کا شعروہ نہیں بلکہ قوتِ محسوسات سے خبر وہی ہے۔ اور حس ذوق سے حلاوت معلوم ہوتی ہے۔ جو کوئی قوتِ محسوسات کی گرمی اور سردی، اطرافت اور بیوسن، ملائمت اور خشنوت، سختی اور نرمی، ثقالت اور خفخت کر جو اسی کی صفات مختلف ہیں، اس نے بعض حکماً حس میں پارٹیں سمجھتے ہیں۔ یعنی حراست اور بیوسن کے درمیان ایک قوت کا حاکم جانتے ہیں۔ اسی طرح اور محسوسات میں الگ الگ قوت کے نتائج کا اتفاق کر کر محسوسات کے درمیان ایک قوت کا حاکم جانتے ہیں۔ مگر یہ مذہب بالکل غلط ہے کیونکہ ان اقسام محسوسات کو قوت مدرک کا نتیجہ اگری نہیں۔

واماً العقل فهو سبب للعلماء أيضاً۔ اور عقل جو حصول علم کا سبب ہے۔ عقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قوت ہے نفس کی وجہ سے نفس علم اور ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ بعض نظریات کہلے کہ عقل ایک جسم ہے کہ انسان اس سے عالم و عارف ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہلے کہ عقل ایک چیز ہے جس سے اشیائے نادیدہ کے فہم پر قوت داگا ہی حاصل ہو جاتا ہے۔

نفس ناطق کے تقلیل کے چار ترتیب ہیں (۱) پہلا مرتباً عقل ہو یا ان ہے کہ نفس کو اس وقت ہر فرمانوں کے قبول کر لینے کی استعداد حاصل ہوئی ہے مگر معمول کے مفہوم اور صورت کا اس کے آئینہ ذہن میں ابھی عکس منطبق نہیں ہوتا۔ یہ اطفال کی حالت ہے (۲) دوسرا مرتباً عقل ہو جا جائے اس یہ بعض ضروریات کا علم ہیں آجائتے ہے۔ اور یہ استعداد بھی پہلا ہو جاتی ہے کہ ضروریات معلومہ کے ذریعے سے اکتساب نظریات کر کے جس قدر جزئیات کا احساس بذریعہ حواس اور قوی کے ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس مرتباً ترقی آتی جاتی ہے (۳) تیسرا مرتباً عقل کو عقل بالفضل کہتے ہیں جو ضروریات حاصل ہو چکے ہیں ان کے ذریعے سے اس وقت میں نظریات کے استنباط کا ملک پیدا ہو جاتا ہے (۴) چوتھا مرتباً عقل میں متفاہد ہے۔ اس وقت میں نفس کے سامنے تمام نظریات جن کو اس نے اور اک کیا ہے، حاضر رہتے ہیں ان میں سے تکلیف شرعی کا مدار عقل بالملک ہے۔ کیونکہ عقل میں اور علم میں مفارکت نہیں ہے۔ کوئی عاقل ایسا نہیں جو عالم ہو۔ کوئی عالم ایسا ہوتا ہے جس کو کچھ بھی عقل نہ ہو۔ اور علم نظریات مدار تکلیف اس وجہ سے قرار نہیں پا سکتا کیہ کمال عقل پر موقوف ہے

ذریعے سے زبان میں سرایت نہیں کرتے۔ حکماء یورپ کی سطح بالبداہست سے ابھرے ہوئے دلوں سے بھری ہوئی بکری اہلی دلوں میں قوتِ حستیہ ہے۔ اور پانچوں قوت بدن سے چھو کے دریافت کرنے کی قوت سمع و قوتِ ذوق و قوتِ بصر کے دوائل فعل حکمت اہلی نے اعضاے خاص مقرر کئے ہیں مگر قوتِ محسوس کے لئے کوئی عضو خاص انتظامی نے مقرر نہیں فرمایا ہے۔ تمام جلدیات میں یہ قوت حاصل ہے اور گوشت میں بھی جو تجھتی جلد دافع ہے موجود ہے اور اسی لئے ملدن افضل ہو جانے کے بعد حس کے اعتبار سے گوشت ہی جلد کا کام دینے لگتا ہے۔

و بكل حساسة منها يوقف على ما وضعت هي له۔ اور هر ایک دریافت کرنے کی قوت سے وہی دریافت ہوتا ہے جس کے لئے وہ قوت مقرر ہے جو اس مذکورہ بالا پسے فعل میں یک رنگ ہیں اشیائے فی الخارج کی ایک ایک خاص صفت سے اطلاع دیتے ہیں۔ مثلاً قوتِ ذوق سے مزہ کسی شیء ذی طعم کا معلوم ہوتا ہے۔ بذریعہ قوتِ شم کے بُوكسی ذی رائجہ کی محسوس ہوتی ہے۔ بذریعہ قوتِ سمع کے اور ایک صوات متصور ہے۔ اور حس بصر کی قوت نور اور لون اور مقادیر اور حرکات اور حسن و رُقَّ و غیرہ اشارہ کی خبر وہی ہے۔ اور قوتِ محسوس سے اشارہ کی سکل کذافی اور خشکی و گرمی و سختی و نرمی، ملائمت و خشنوت اور کیفیاتِ الباعث اور حرکت و سکون مدرک ہوتے ہیں جس قوت کا کام ہے وہ کام اسی سے ملکتا ہے۔ یمنکن نہیں ہے کہ ایک قوت کا کام دوسری سے ملک جائے۔ مثلاً اگری یا سردی جو حس میں محسوسات سے ہے وہ قوتِ ذوق سے مدرک نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں ایسا اتفاق پڑتا ہے کہ کسی شے کے کھاتے وقت حلاوت اور حراست دلوں مدرک ہوتے ہیں تو یہ صرف قوتِ ذائقہ کا شعروہ نہیں بلکہ قوتِ محسوسات سے خبر وہی ہے۔ اور حس ذوق سے حلاوت معلوم ہوتی ہے۔ جو کوئی قوتِ محسوسات کی گرمی اور سردی، اطرافت اور بیوسن، ملائمت اور خشنوت، سختی اور نرمی، ثقالت اور خفخت کر جو اسی کی صفات مختلف ہیں، اس نے بعض حکماً حس میں پارٹیں سمجھتے ہیں۔ یعنی حراست اور بیوسن کے درمیان ایک قوت کا حاکم جانتے ہیں۔ اسی طرح اور محسوسات میں الگ الگ قوت کا اتفاق کو افراد قوت مدرک کا ظاہر یہ الگ الگ تصور کریں۔

والخبر الصادق على نوعين أحد هما الخبر المتوافق وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطعهم
علی الکذب و ہو موجب للعلم الصدقی کا العلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان الناشیۃ۔
او خبر صادق کی دو ترتیبیں ہیں ایک ان میں سے خبر متوافق ہے اور وہ خبر ثابت ہے ہے تغیر کے زبانوں پر ایک گروہ کی اس طرح پر کہ ز متصور ہو جا جائے اس گروہ کا جھوٹی بات پر۔ اور ایسی خبر متوافق ہے شک مبینہ کے واسطے علم ضروری کے جیسے علم پھیلے بارشا ہوں کا زیاذ گذشتہ میں اور دور کے شہروں کا۔ یاد رکھو کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق واقعہ کے ہو۔ اور خبر کا ذوب وہ ہے جو مطابق واقعہ کے نہ ہو بلکہ اس امر میں بحث ہے کہ مطابقت واقعہ کی اس مضمون سے لحاظ کی جائے گی جو متكلم کے بیان سے کم جوں نہ آتی ہو۔ پس اصل یہ ہے کہ مطابقت واقعہ کی اسی مضمون سے لحاظ کی جائے گی جو متكلم کے بیان سے کسی طرح سمجھیں آتا ہوند کہ صرف متكلم کی مراد سے جو اس کلام سے کسی طرح اشارہ یا کنایت یا کسی قریبہ سے یا کلام مابین سے یا طرز کلام سے سمجھیں نہ آئے۔ پس صرف اسی مراد کا مطابق ہونا اس کلام کے صادق ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، اور حس تیاری نے خبر کو واسطے حاصل ہونے علم سامنے کافی اغیرہ متكلم پر وضع کیا ہے لیکن احتال کذب متكلم کبھی قصداً اور کبھی خطاب بسبب

اور کمال عقل خود پر موقوف ہے۔ کیونکہ اول عقل آئی ہے پھر اس کا کمال حاصل ہوتا ہے تو نظریات کا جان لینا ایسی عقل سے نہیں ہو سکتا جو مدار بحیثیت قرار پائے۔ کیونکہ عقل سے دوسرے زیادہ ہے پس یہ ثابت ہوا کہ صرف بعض ضروریات کا جان لینا مدار بحیثیت ہونے کے لئے کافی ہے۔

عقل عقل میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کا تھکنا دال ہیں ہے اور اخلاق اس کا داماغ میں پہنچتا ہے۔ اور بعض اس کے بخلاف بیان کرتے ہیں اور انہما کا ذہن بھی ہیں ہے۔ فخر الاسلام نے اس اختلاف کی وجہ سے گول مول بات کہی ہے یعنی لکھا ہے کہ عقل کا مکھا تابدیں ہے۔ شرع نے اعتدال عقل کا اندازہ بلوغ کے ساتھ کیا ہے۔ لڑکا ہمیا لڑکی جب وہ بلوغ کر پہنچ جائے تو اس کی عقل معتدل مان جائے گی۔

ومایہتہ منہ بالبداهہ فهو ضمیری اور جعل عقل کے سبب ثابت ہوا و جس میں غزوہ ناصل درکار نہ ہو سے ضروری کہتے ہیں اور یہ علمائے کلام کی اصطلاح ہے۔ ماں کے اس قول میں معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور بدیہی میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ بدیہی کی عینی یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل اس کی طرف التفات کرتے ہیں فوراً اس کے ثبوت اور تيقن کو قبول کرے اور کسی جس یا عین جس کی ضرورت فرپڑے جس کا نتیجہ یہ تھا کہ عقل سرسری توجہ سے جان لے غزوہ نکل کر جو عالم کو جو جواہر قائم کرنے کی احتیاج واقع نہ ہوا اس صورت میں حواس کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہو وہ بھی ضروری ہو گا۔ کیونکہ اس میں بھی غزوہ ناصل درکار نہیں ہے۔ مثلاً انسان نے ایک شے کو ایک شخص کو دیکھا تو بلا عنود کاری یعنی طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا ہے اور کس حالت کے ساتھ ہے غزوہ وغیرہ مگر یہ بھی یاد رہے کہ بالاختیار حواس کے استعمال سے جو علم حاصل ہوا وہ ضروری نہیں ہے۔ ضروری وہ ہے جو بلا قصد و اختیار حاصل ہو۔

کالعلم بیان کل الشی اعظم من جزءہ۔ یعنی علم اس طور کا کہ ہر چیز کا بڑا ہے اس کے جزو سے۔ تو اس حالت میں اس قول کی صحت غزوہ نکل کر طرف محتاج نہیں حرم ہوتی ہے۔ یا یہ کہ آفتاب منیج فر ہے اور بخت عدو جنت ہوتے ہیں ان کے دو برابر ہے ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کا علم محتاج غزوہ ناصل نہیں ہے۔ بنے تامل ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے۔

وھا بہت منہ بالاستدلال۔ اور جعل ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ۔ استدلال کے تین طریقے ہیں۔ (۱) جزئیت سے کلیت ثابت کی جاتی ہے اس طرح کچنڈ بالتوں سے اس قسم کی کل بالتوں کے لئے قاعدة عام نکالتے ہیں۔ مثلاً چند مرتبہ ہم نے دیکھا کہ جب ایک امر ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فلانی بات بھی ہوتی ہے پس اس سے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اس قسم کی بتنی باتیں ہیں سب اس طرح پر ہوتی ہیں۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ سیسا لوچا چاندی وغیرہ جب خوب گرم کئے جائیں تو پچھل جائیں گے۔ (۲) پس قاعدة عام یہ تھا کہ دھانیں چکل جاتی ہیں۔ اسے استقرار کئے ہیں۔ عموماً اور پ کے ناواقف اشخاص استقرار کے اجتہاد کی بست لار ڈیکن کی طرف کرتے ہیں جو مشہور انگریزی فلسفہ ہے۔ اور ۳۷۴۸ میں فوت ہوا ہے۔ یقظاً اس نئے ہے کہ اس طرف استقرار کی بحث نہیات دھاختت کے ساتھ اپنی منظہن کی کتابوں میں استقرار کی بحث پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اہل اسلام کی پرانی پڑائی کتابوں میں استقرار کی بحث پائی جاتی ہے (۳) کلیت سے مجریت ثابت کی جاتی ہے۔ استقرار سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلانی چیزیں زہر دار ہیں۔ پس اس نام تاءعے سے جو ہم کو معلوم ہوا ہے ہم یہ حکم کا تائیں گے کہ اگر ان زہر دار چیزوں میں سے کوئی بھی کسی شخص نے کھا لی ہے تو اس پر زہر نہ اڑ کیا ہو گا اس کو قیاس کہتے ہیں (۴) ایک جزوی سے دوسری جزوی پر دلیل لائے ہیں یعنی جزئیت سے جزئیت ثابت کی جاتی ہے۔ یہ طریقہ دلیل لائے کا بہت صاف اور صحیح ہے۔ مگر جب تک علت قطعی نہ ہو صورت یقین کا فائدہ نہیں ٹشتی۔ جب علت قطعی ہوئی ہے

اس وقت قیاس کی طرف رجوع کر کے بقیہ کافا مدد دیتی ہے جیسے نبیذ مکر ہے اور ہر سکر حرام ہے۔ قیاس ایسے دو قہیوں سے بنتا ہے کہ ان کے مان لینے سے ایک تیسرا قہیہ لازم آجائے اور اس تیسرے قہیہ کو متوجہ کہتے ہیں اور پہلے دو مقدرات کہلاتے ہیں۔ نبیذ مکر ہے اور ہر سکر حرام ہے۔ دو قہیے ہیں کہ جن کے مان لینے سے یہ نتیجہ لازم آتا کہ نبیذ حرام ہے۔

فہوا کتابی۔ یعنی جعل حاصل ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اعلیٰ الکتابی کہتے ہیں۔ کیونکہ کب یعنی فکر و خور کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ جیسے کس مقام سے دھڑاں امتحنا دیکھ کر یہ جان لینا کہ دہاں آگ روشن ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے جو بیان کیا ہے کہ جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اسے الکتابی کہتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اکتساب اور استدلال اور الکتابی اور استدلال ایک چیز ہے۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ الکتابی عام ہے۔ اور استدلال خاص۔ اس واسطے کہ استدلال وہ ہے جو صرف دلیل میں غزوہ و نت کرنے سے حاصل ہو۔ اور دلیل میں غزوہ و فکر کرنے کے علاوہ جس میں حواس خستہ ظاہر ہے استعمال سے فائدہ امتحانے ہیں وہ الکتابی ہے اور عکس نہیں جیسے کہی شے کو دیکھنا بالقصد حاصل ہو۔ پس جب ضروری کے یعنی بیان کرتے ہیں کہ اس کا حاصل کرنا انسان کی طاقت اور اختیار سے باہر ہے تو اس مورث میں الکتابی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور جب ضروری کے یعنی لیتے ہیں کہ غزوہ و فکر کا محتاج نہ ہو تو استدلال کا مقابل سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اس علم کو جو جواہر کا حاصل ہوا الکتابی کہا ہے یعنی حاصل ہونے والا سب کی مباشرت سے اختیار کے ساتھ۔ اور بعض نے ضروری مانا ہے یعنی حال ہونے والا دونوں استدلال کے۔

اتے یاد ہے کہ ضروری اور کبی میں منظقین اور مکملین کے نزدیک اختلاف نہیں ہے۔ اگر ہے تو اس قدر ہے کہ مکملین کہتے ہیں کہ ضروری اور کبی علم حادث کی قیاس میں اور منطقی کہتے ہیں کہ مطلق علم کے اقسام ہیں۔ پس مکملین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم ضرورت اور کب کے ساتھ متصف ہیں نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں میں واسطہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات اور تمام علم خلق کا علم حضوری ہے اور منظقین کے نزدیک ضروری ہیں داخل ہے بوجہ مذکور ہونے کے لفڑ پر۔

والا لہا م۔ واضح ہو کہ الہام اور وحی یا اعتبار محنی لغوی کے قریب المعنی ہیں گو بعض مواقع استعمال میں کسی قدر ایک دوسرے سے الگ ہوں گا اثر پہنچ دنوں بخول کے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ یعنی دل میں القادر کرنا اور عرف شرع میں وحی کے ساتھ انہیاً مخصوص ہیں۔ الہام میں سب شرکیں ہیں۔ الہام کی دو قسمیں ہیں کیونکہ یہاں کی قوت تکمیل ہمہ نہیات علوی ہے یا اذکم۔ قسم اول انبیاء و علمیں اسلام میں کشم دوم انبیاء و علمیں اسلام سے کمزور ہو گئے لوگوں کا الہام ہے۔ الہام مختلف طور پر ہوتا ہے (۱) کبھی تو خاب میں ملا کر کے ذریعے۔ اور کبھی دو بد دخانے کے پاؤ سے ہم کلام پر کر مستفید ہوتے ہیں۔ اور کبھی میغبات عالم مثال میں متشکل ہو کر وکھانی دی جاتی ہیں (۲) کبھی حالت بیدی ہیں یہ تینوں صوریں پہنچ آتی ہیں۔ غیر انہیا کا الہام غالباً پہنچ تین صورتوں پر پہنچ ہوتا ہے۔ اور حالت بیدی میں خدا سے کلام کرنا اور بوساطہ ناموں ایک الہام کا ہونا یا انہیا علمیں اسلام کا فاصلہ ہے۔ اسی ملکے یہ بات تکمیل گئی ہے کہ غیر انہیا کا الہام لغوی ہے۔ گوان کو اس پر پورا اعتماد ہو جائے گا لیکن قرآن خارجی کے وہ الہام غلطیت کے وہ بے نہیں بدلتا۔ اسی نئے اس کا نام الہام اور اس کا وحی اس فرق کے لئے اصطلاح میں مقرر ہوا۔

لیس من اسباباً معرفة لفحة الشی عنده اهل الحق۔ یعنی الہام کسی شے کی صحت کی حرفت کا سبب نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے کوئی حکم حلت اور حرمت اور صحت اور سادشیا کا ثابت نہیں کیا جاتا اور یہ مذکور مکملین کا ہے۔ صوفی اور بعض لئے دیکھ کر کافی اصطلاحات الفاظ میں بحث علم۔ ۱۲

شیعہ کے نزدیک اس اب اعلم سے الہام بھی ہے گر کہ مشکلین خصوصاً اشاعرہ و ماتریدیہ نے اس کو اس اب علم سے شاہزادیں کیا ہے۔ کیونکہ کوئی ایسی علامت اس کے ساتھ موجود نہیں ہوتی جس سے میعلوم ہو سکے کہ یعنی عند اللہ ہے اور جو جنت ہوئے کے قابل اور مطابق و اتنے کے ہو۔ اور نیز الہام میں مزاجت، وہم و خیال اور کدو راست نفسان و شیطانی مانع حصول علم لفظی ہیں۔ گواں شخص کو جس کو الہام ہوا ہے اس پر پورا اعتماد ہو جائے مگر بغیر قرآن خارجی کے نفسی اہام طفیلت کے رتبے سے نہیں نکلتا۔ اس نے اس اب اعلم میں سے نہیں شمار کیا جاتا۔

وَالْعَالَمِ لغت میں عالم نام ہے اس چیز کا جس سے کوئی چیز جانی جائے بچرا ستمال اس کا اس چیز میں شائع ہو گیا جس سے صاف جانا جاتا ہے اور وہ ماسوی اللہ ہے موجودات میں سے بینی حلقوں جو ہر ہو یا عرض، اس نے کہ چیزیں ممکن ہیں اور محتاج ہیں طرف مژاڑ کے جو راجب الوجود ہے اس نے وجود صاف پر دلالت کرتی ہیں۔ اور صفات باری تعالیٰ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر وہ عین ذات نہیں ہیں تو غیر ممکن ہیں بلکہ قدر غیر مطلق ہیں۔ پس ہر موجود عالم ہے اس واسطے کہ وہ اس میں سے ہے جس سے صاف جانا جاتا ہے۔ اس نے عالم اس کی جگہ آتی ہے۔

بجمعیح اجزاء محدث۔ یعنی عالم سائے اجزاء کے ساتھ محدث ہے یعنی اول نہ تھا پھر خدا نے پیدا کیا خواہ وہ عالم از قسم احجام ہو جیسا کہ بناءات و جبارات و حسوانات۔ خواہ از قسم احجام ہو جیسا کہ آسمان اور آفتاب عالم قید نہیں ہے۔ کیونکہ جو قید ہے وہ تغیر تبدل نہیں پاتا ایک ہی حال پر رہتا ہے۔

قُنْبَبِيَّةٌ۔ سطح اکبر کا جو قول ہے۔ «وَالْعِلْمُ لِلْعَالَمِ مَذَّةٌ» یہ حدوث عالم کے منافی نہیں۔ اس نے کہ مدت میں ابتدائ پیدائش عالم سے اب تک معلوم نہیں ہے۔ اور دلیل عالم کے حدوث پر اس طرح ماقبل بیان کرتے ہیں۔

اَذْهَوْ اَعْيَانَ وَاعْرَاضَنَ۔ فالاعیان مالہ قیام بذاته۔ اس نے کہ وہ اجزاء اعیان اور اعراض ہیں۔ اعیان وہ ممکن ہیں جن کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ یعنی اپنی ہستی میں کسی دوسرا چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں۔ میں ہے جو وہ بھروسے وہیں وہ اسمان وغیرہ ہیں۔ قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کلاس کی طرف اشارہ ہستی کر سکیں۔ اور یہ توجیہ ہم نے اس واسطے کی ہے کہ مشکلین کی اصطلاح میں عین کی تعریف جو ہر کے ساتھ تغیر کرتے ہیں حدوث تغیر اجزاء کے ساتھ ذات کے ساتھ ذات ہے۔

وَهُوَ اَمْرُكُ وَهُوَ الْجَسْمُ۔ اور وہ ممکن جو فائم بالذات ہے اگر کہتے ہو یا زیادہ اجزاء سے توانے جسم کہتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اور مترکی رائے یہ ہے کہ جسم اس مرکب کا ہا ہے جو ان اجزاء کے ممزدفاتے ہے۔ اور قاصی اب کہتے ہیں کہ ہر ایک جز جسم ہے اور یہ باطل ہے اس نے کہ تایف عرض ہے۔ اور عرض ایک ہی محل کے ساتھ فائم ہوتا ہے۔ پس تایف ہر ایک جزو کے ساتھ تایف ہو سکتی ہے اور جب کہ اس نہیں ہو سکتا تو ہر ایک جزو کو جس سے کہ جسم مرکب ہے جسم نہیں مان سکتے۔ جسم وہی مرکب ہے جس کے ساتھ تایف فائم ہے۔ غرض قاصی کی یہ ہے کہ اجزاء لایخزی سے جسم کے مرکب ہونے کے بعد کوئی اور چیز اس میں موجود نہیں ہو جاتی۔ وہی اجزاء لایخزی رہتے ہیں افسوس کو جسم کہتے ہیں۔ اور جمیرو کیہر رائے ہے کہ بعد تیار ہونے جسم کے ایک نئی بات سوائے اجزاء کے پیدا ہو جاتی ہے اور تایف اور اقصال ہے۔ یہ اجزاء تایف کے لحاظ سے جسم ہیں۔ اور باللحاظ اس کے جزو لا تایخزی۔ اور قاصی اس اتصال اور تایف کو کوئی علیحدہ چیز نہیں قرار دیتے۔

وَغَيْرِ مَرْكَبِ كَالْجَوْهِرِ وَهُوَ الْجَزْءُ الَّذِي لَا يَنْتَهِي۔ یادہ ممکن جو فائم بالذات ہے، مرکب نہیں ہے جسے جو ہر اور دی جزو لا تایخزی ہے۔ یعنی ایسا جزو ہے جس کی قسم نہ ہو سکے۔ اس کو جمیرو کیہر اور جمیرو فرمیں کہتے ہیں۔ فلاسفہ جسے جو ہر کہتے ہیں اس

کا نام مشکلین کی اصطلاح میں عین ہے، اسی نے ان کے بیان عرض کے مقابل عین بنتے ہیں۔ اور حکما عرض کے مقابل جو ہر کہتے ہیں۔ ابی دانش کا حقیقت حجم مفرڈیں بہت اختلاف ہے۔ بعض فلاسفہ قدم اور جمیرو مشکلین کی یہ رائے ہے کہ وہ اجزاء لایخزی سے مرکب ہے۔ مثلاً ہم نے ایک ماشین پاؤ بھر پانی میں گھس کر طایا۔ بچہ اس پانی میں سے ایک قطرہ لیکر من بھر پانی میں ملایا بچہ اس من بھر پانی میں سے ایک قطرہ سیر بھر دو دھیں ملایا تو تمام اجزاء اس میں کے دو دھیں ایسے منتشر ہو جاتے ہیں کہ دو دھی کی رنگت میں کسی طرح کا تیز رشتہ مددہ نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ اجزاء ہمارے حواس سے مددک نہیں ہو سکتے ہیں پس خیال کرنا چاہیے کہ کس قدر پاریک اجزاء اس میں کے ہوئے ہیں۔ اور ان اجزاء لایخزی سے غیر محصور سے ترکیب اس میں کے جسم کی بھی مشکلین کے نزدیک چونکہ جسم اجزاء لایخزی سے ترکیب پاتا ہے اسی نے کسی جسم کے اجزاء میں اتصال نہ ہو گا۔ بلکہ ایک حقیقت متفصل ہوں گے۔ گو ظاہر ہیں و افضل اس وجہ سے محسوس نہ ہو سکتا ہو کہ اجزاء کے جزوؤں کی جمجھ بہت پاریک ہوتی ہے۔ مگر حکماء مشکلین اور اشراطیں بکر بعض مشکلین یہ کہتے ہیں کہ جسم ہیوی اور صورت سے مرکب ہے۔ تمام حکماء یوپ بھی جو طبقہ مشکلین سے تھے وجود ہیوی کے قائل تھے ان کا یہ خیال تھا کہ اجسام میں علاوہ ایسے حقائق مثل طول و عرض و عمق و لون و لینت و صلابت و برودت و حرارت بالفعل وغیرہ کے کوئی ایسی شے بھی داخل ہے جس میں یہ حقائق پائے جاتے ہیں۔ اور وہ شے دیجی ہے جسے حکماء مشکلین ہیوی کے قابل ہے اور وہی ہیوی ان حکما کے نزدیک علیت اور یہ ہے جو تمام احجام ہیں اپنی معلومات میں داخل ہے۔ پس ہیوی کا یہ اس اعراض پر لحاظ کرنے سے شیخ ہوا ہے پس ہیوی کی تعریف حکماء ایشیا کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایک جو ہر ہے فائدہ بذات اور وہ تنہی نفسی تھیں ہے اور مذکول ہے اور دوادھے وحدت اتصال کی رو سے اور کہ کہبے کرست انصافی کی رو سے ٹھیک ریت جیوان لطفہ لوا چھڑ و غیرہ وہ طرح کی ہیئت بھی ہیں قبول کرتا ہے، اسی کو مادہ بھی کہتے ہیں۔ یادو یا یہی جن سے ہیوی کا جو حوصلہ مانا جاتا ہے۔ پس احجام عالم میں جو چیز انصافی قبل کرنے ہے اسے اصطلاح میں ہیوی کہتے ہیں۔ اور اس اتصال کو "صورت ہیوی" بولتے ہیں۔ صورت جسم ہیوی میں حلول کئے ہوئے ہے پس ہیوی کی اصطلاح میں ہیوی محل ہے اور صورت حال۔ حلول اہل حکمت کی اصطلاح میں ایک چیز کی خصوصیت دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پسیدا ہیں جن کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ یعنی اپنی ہستی ہستی میں کسی دوسرا چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں۔ میں ہے جو وہ بھروسے وہیں وہ اسمان وغیرہ ہیں۔ قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کلاس کی طرف اشارہ ہستی کر سکیں۔ اور یہ توجیہ ہم نے اس واسطے کی ہے کہ مشکلین کی اصطلاح میں عین کی تعریف جو ہر کے ساتھ تغیر کرتے ہیں حدوث تغیر اجزاء کے ساتھ ذات ہے۔

پس لازم آیا کہ جسم میں جو جزو مفصل ہے وہ خیر ہے اس جزو سے جو انصافی کا قابل ہے۔
آخرین کے ایک مشہور حکیم برکلی نے کھا ہے کہ ہم ایسے موجود کا جسم کی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی زینہار اقرار نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ یہ خیال موجود دی ہیوی، حکل کا داماغی مغلوق ہے۔ اور ایک شے مغض بیکار ہے اور درحقیقت موید مذہب دہر یہ ہے۔ یہ قول برکلی کا قابل ہے۔ فی الحقیقت الگ انس مغلوق دماغی یعنی ہیوی کے وجود سے انکار کیا جائے تو نہ ہب دہر یہ کو سر ایضا نے کام موقع نہ ہے۔ کیونکہ مخلوق چار عمل ناقصر کے علت مادیہ وہ بala ہے جس کی وجہ سے غلطی عالم میں خلائے تعالیٰ کی محتاجی ثابت ہوئی ہے قدیم عالم غلطی حشر ارجمند اسجاد اور دوسرے حرکات افلاک اور انتناع خرق والیام وغیرہ اسی ہیوی کے اثبات پر ہیں ہیں۔ بہر حال بچہ برکلی کہتا ہے کہ ہم ایسی شے نامعلوم کے وجود کا اثر نہیں کر سکتے۔ یاں اگر مادہ سے مراد وہ شے ہے جسے ہم دیکھ سکتے ہیں، چھوٹے سکتے ہیں، ذائقہ کر سکتے ہیں تو ہم کو وجود مادہ سے انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر مادہ سے کوئی ایسی شے مراد ہے کہ اسے کوئی شخص شد کر سکتا ہے زچھو سکتا ہے نہ ذائقہ کر سکتا ہے تو ہم ایسی شے کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ عوام کو جب یہ بھروسے کہ برکلی وجود مادہ کا ملکر ہے تو انھوں نے برکلی پر طوفان باندھا۔ کیونکہ عوام کے خیال میں مادہ سے مراد وہ شے ہے جو چھوٹے جانے، چکھے جانے یاد کیجے

جلنے کے قابل ہے نہیں کیا خبر کر حکمار کے نزدیک مادہ سے مراد ہوئے نہیں جسے حواس خمسہ ظاہر یہ سے تعلق ہو۔ برکلی کے انکار اور دیگر حکمار کے نزدیک مادہ سے مراد ہوئے نہیں جسے حواس خمسہ ظاہر یہ سے تعلق ہو۔ برکلی کے انکار اور دیگر حکمار کے نزدیک مادہ سے مراد ہوئے نہیں جسے حواس خمسہ ظاہر یہ سے تعلق ہو۔ برکلی نے وجہ جہنم سکا چنانچہ جب برکلی نے وجہ جہنم سے جانش کے ساتھ انکار کیا تو جانش نے اثباتِ ہمیں میں ایک لات پھر پر بطلان برکلی کی نظر سے ماری۔ یہ جواب ڈاکٹر جانش کا کیسا نادانی سے ملے تھا۔ اگر برکلی کسی پھر کے طول و عرض و دلوں و وزن و صلاحت وغیرہ سے انکار کرتا تو جانش کی لات سے برکلی کے انکار کرتا تو جانش کی لات کا مکرر نہ تھا۔

والعرض ما لا يقوم به ذاته و يعده ثقى الأشياء والجواهر۔ اور عرض وہ ہے جو قائم نہ ہو اپنی ذات کے ساتھ بکلاس کا قیام بغیر کے ساتھ ہو۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے جسموں میں اور جو هر دل کے ساتھ قیام اس طرح ہوتا ہے کہ دلوں اشارہِ حقیقی میں متاز اور الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ عرض کی اس تعریف سے یہ بخوبی ثابت ہو ریا کہ جسم عرض جسم حکماً مجموع نہیں ہے جیسا کہ نظام اور جاری مترقب کی راستے ہے۔ کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا متحده بذاتِ خود قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے قیام کے لئے اس عیان کا ہونا ضروری ہے جیسے زنگ پر پڑے پر اور حرف کاغذ پر۔ کپڑا اور کاغذ جسم ہیں کہ بذاتِ خود قائم نہیں ہیں۔ اور زنگ اور حرود عرض ہیں کہ بو سیلہ کا غذا اور کپڑے کے ان کا قیام ہے۔ تعریف مذکورین قیام بالغیر سے مراد ہے کہ اپنے بخوبی خرپ کا محتاج ہو۔ اور اس مراد کے لینے کی صورت یہ ہے کہ متكلیں نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ عرض ایک موجود ممکن ہے جو قائم نہ ہوئے کہی مخفیز کے ساتھ اور اس تعریف سے اعدام اور سلب بخل گئے کہ وہ موجود نہیں ہوتے۔ اور اعیان بھی بخل گئے کہ وہ بذاتِ خود قائم ہوتے ہیں۔ اور قیدِ ممکن سے ذات باری اور صفات باری بھی بخل گئے۔ ابوہذیل علاقہ مترقب اور اس کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ عرض بھی فاعل بذاتِ خود ہونا ہے یعنی محتاج محل نہیں۔ اس مادھٹ کو اس نے ایسا ارادہ عرضی ثابت کیا ہے کہ جس کے لئے کوئی محل نہیں۔ اور اللہ کو اس کا مرید ہہریا ہے مگر اس کی یہ رائے ناپسندی کی ہے۔ ہر زنگ اور روشنی اور آدا اور مزہ وغیرہ عراض کا پئے حواس سے ادا کرئے ہیں۔ اور بچہ اس پر ہم کو بھین ہے کہ وہ بذاتِ خود قائم نہیں۔ خاص اللہ کے لئے ایسا ارادہ ثابت کرنا بڑی ہست دھرمی ہے۔ اس کی نسبت تو خدا اور غیر خدا دلوں کی طرف برادر ہے۔

وَأَنْعَشْ ہر کو موجود دو قسم کا ہے۔ واجب یا ممکن جس کا وجود بخلاف اس کی ذات کے ضروری ہو سے واجب کہتے ہیں۔ جیسا لشناختی کی ذات۔ اور جس کا وجود بخلاف اس کی ذات کے ضروری نہ ہو وہ ممکن ہے۔ جیسا اللشناختی کے سواتام موجود رات۔ اور ممکن الوجود دو قسم پر ہے۔ میں اور عرض۔ پس اگر یہ عین قسم ہو سکتا ہے تو اسے سہم کہا کرتے ہیں۔ اور اگر قسم نہیں ہو سکتا تو جو هر اور جزوی تحریکی کہلاتا ہے۔ پس ان کے نزدیک تمام عالم انہیں قسموں میں مختصر ہے۔

فلسفہ کے نزدیک جو ہر دو قسم ہے۔ بعروسی مجرم۔ مجرم رائے کہتے ہیں جو مخفیز ہو۔ یعنی اس بات کے قابل نہ ہو کہ اس کی طرف اشارہِ حقیقی متكلیں اس کے مکرر ہیں۔ فلسفہ کے نزدیک جو ہر کے پاؤخ افراد ہیں (۱) ہمیں (۲) صورت جسمیں یا نوعی (۳) جسم (۴) عرض (۵) عقل۔ آور عقل دس ہیں۔ جو ہر کی کچھی دلوں قسمیں مجرمات ہیں اور کچھی دلوں مادیات۔ جو لوگ عقول مجرمه کو طالب کہا کرتے ہیں وہ حکمار کی اصطلاح کو اسلام کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ اسلام میں طالب کہتے ہیں اس جو مختلف اسکال کے ساتھ بخل ہو جائے ہیں۔ اور حکمار کے نزدیک عقل ایک ایسا موجود ممکن ہے کہ نہ جسم ہے اور نہ حال ہے جسم میں۔ اور جسم کا جزو ہے بلکہ جو ہر مجرم ہے مادہ سے اپنی ذات اور فعل میں یعنی جسم ہے زیستی اور زندگی اس کے کام موقوف ہیں جسم کے ساتھ متعلق ہونے پر فلاسفہ کے نزدیک عرض کی نو تسمیں ہیں (۶) کیف (۷) کم (۸) این (۹) مئی (۱۰) وضع (۱۱) فعل (۱۲) افعال (۱۳) یا کمکت۔ مگر ساری

مکنات کے ان مقولاتِ عشر میں مخصوص ہونے پر حکمار کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر اعتماد ہو سکے جس قدر انہوں نے اثباتِ حصہ پر لائی سے زور باندھا ہے وہ بعض استقریتے نقش ہے جس کو علم کلام کی کتب مظلومات میں علمائے اسلام نے بڑی مشدودی سے رد کر دیا ہے! عرض کی تقریب علمی اسلام نبی مسیحیین نے دوسرے طور پر کہے جس کاما حصل یہ ہے کہ عرض دو قسم پر ہے۔ ایک تو وہ کہ ذی حیات سے حصوصیت رکھتا ہے۔ جیسے حور حیات اور جو کچھ حیات سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسے حواس کے ذریعہ سے ادراکات اور علم اور قدرت اور ارادہ اور کرامت اور شہوت اور فخر۔ اور دوسرا کی اسم دہ ہے جیسے ذی حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے جیسے حرکت اور سکون اور راجحان اور امنستان۔ اس طرف وہ اشیاء جو حواس خمسے محسوس ہوتی ہیں۔ جیسے آدا اور زنگ اور بلو اور مزہ اور حزادت اور برودت وغیرہ۔

کالا الوان والا کوان والطعوم والروائح۔ جیسے رنگ مثلاً سیاہی و سفیدی اور کوان اور منزے اور بوئیں۔ مصنفوں جسے عرض کی یہ چار مثالیں دی ہیں۔ کوان کون کی جست ہے۔ اور مراد اس سے وجود خاص ایک حالت خاص کے ساتھ ہے۔ کون اصطلاح متكلیں میں عرض این کافاً کم مقام ہے جو اصطلاح فنا اسٹریٹ کے مکان ہیں ہونے سے عبارت ہے۔ اور متكلیں نے سوائے این کے باقی تمام مقولاتِ نسبیہ سے جن کو حکمار نے ثابت کیا ہے انکار کیا ہے۔ صرف تم مترقب کے حکمار کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ کون کی چار تسمیں ہیں (۱) جماد (۲) انتران مثلاً قرب اور بیعد (۳) حرکت (۴) سکون۔

مصنفوں (۵) حدوث عالم کے باب میں صرف اس قدر کہ کر خاموش ہو گئے کہ وہ ایمان واعرض ہے۔ اس لئے میں حدوث عالم کی دلیل کو تم کرتا ہوں اور مصنفوں (۶) حدوث جو اخسار کو وجہ سے دلیل کھوئے سے چھوڑ دی اسے کھوئا ہوں۔ عالم تینمیں خادش ہے کیونکہ وہ ایمان واعرض کا مجموع ہے اور تمام اعراض حادث ہیں۔ بخشے کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی، یا گری کے بعد سردی یا اندر کے بعد غلظت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کا عرض قدم نہیں ہیں اور یہی مدعی ہے۔ اور اعیان بھی سب حادث میں کوئی کمیں یا تو جسم ہے یا جو ہر فرد پس جسم اور جو ہر کو حرکت اور سکون عارض ہے، اس لئے کہ ان کے واسطے مکان یا حیز بینی مکھری کے مکار وغیرہ ہے پس الاؤ اس آن سے پہلے بھی اس حیز پا مکان ہیں تھے تو سا کہن ہیں ورنہ مترقب۔ اور حرکت و سکون بہبوب عرض ہونے کے حادث ہیں۔ پس جسم اور جو ہر کو حرکت اور سکون عارض ہے پس حادث ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ حادثات ازل میں پائے جائیں اور قدم کبلاً میں اور یہ حال ہے پس جسم اعیان اور کل اعراض کا حادث ہونا ثابت ہوا تو کل عالم کا حادث ہونا بھی ثابت ہو گی۔ کیونکہ کل عالم انہیں دوں مخصوص ہے۔

وَالْمُحَدَّثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ۔ اور میدا کرنے والا عالم کا اللہ ہے جو اپنی ذات کے ساتھ جنمیت ہے، خود اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور تمام عالم کو اس نے قائم کیا ہے جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو مخلوق کیا ہے تو اس قول سے دو منی ہر امام کے جامعے ہے۔ ایک یہ کہ تمام موجودات کو اسکال محدودہ یعنی صورت جسمی خیلی۔ دوسرے یہ کہ جو کچھ موجودات اس دقت سے ذی وجود ہیں تبلیغ مخلوق ہوئے کے محدود ہے۔ خاتم نے محدودات کو موجودات کر دیا۔ معنی اول پر حوالا کیجیے تو سینے بینے کو طالب کہ پہلے عالم بادی کو وجود دھکنا، خدے تعالیٰ نے اپنی تقدیر سے موجودات کو اسکال مختلف عنایت فرمائیں۔ اس صورت میں خدا نے تعالیٰ کو کوڑہ گرے سے بہت فرق نہیں ہے۔ اطمینت کے کم دیش کا فرق ہے۔ ایسا خیال خدا نے تعالیٰ کی نسبت خلاف عقائد دینیے کے ہے۔ الگ منی شانی کا الحال ذکر یہ کہ تم محدود سے موجود ہو نہیں سمجھیں نہیں آتا۔ اس صورت میں بھی علت مادی کی نسبت گفتگو رہ جاتی ہے۔ اور علت مادی کا وجود بادل ذات باری تعالیٰ یا خارج ذات باری متصور ہے۔ پہلی صورت میں ذات باری تعالیٰ کے مادی ہونے سے چارہ نہ ہو گا۔ دوسرا صورت میں ہر طرح علت مادی یعنی مام مادی کا وجود قدیم ثابت ہو گا۔ اگر اس عالم مادی کو ہیوں کی کچھ تو معلوم ہو گا کہ ہیوں کو ذات باری نے نہیں مخلوق کیا ہے۔ علت و مخلول کی بحث

میں نکار کرنے سے ایک خداوند عظیم پیدا ہوتا ہے۔ پس اثباتِ وجود خدا تعالیٰ میں اسی دلیل پیش کرنا جو علت و معلول کی بحث پر منی ہوئی ہیں مثلاً یہ قول کہ مخلوقات کے دینے سے خالق کا علم حاصل ہوتا ہے ایسے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں جو خدا کا ہیں اسلام اور دیگر مودودیان کا مذکور رہن ہے۔ لیکن انکار ہیوی سے علتِ مادیہ کی بدلت جوافت پیدا ہوتی ہے دوسرے جاتی ہے۔

الواحد یعنی سیدا کرنے والا عالم کا اکیلا ہے۔ کوئی اس کا مشرک نہیں ہے۔ قرآن پاک میں توحید کی بے شمار دلیلیں آئی ہیں ایمان درست کرنے کی وجہی دلیلیں اہل علم والہان کے نزدیک کافی ہیں۔ کسی دوسرے شخص کے بیان و برائی کی حاجت نہیں۔ اور عمدہ دلیل صافی عالم کی توحید کی دلیل میں برہانِ ننانع ہے جو اس آیت سے بھی مستعار ہوتی ہے تو محکات فیْمَا آتَيْهُ إِلَّا اللَّهُ الْفَقِيدُ
یعنی اگر انسان وزمین ہیں بہت سے موجود ہوتے تو انتظامِ جہان کا بگیر جاتا۔ کیونکہ اگر دو ہوتے تو دو قدرت والے ہوتے یا ایک عاجز ہوتا توجہ عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہ ہوتا۔ اور دو نوں قدرت والے نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کی اپس میں مخالفت ممکن ہو گی اگرچہ بالفعل آپس میں اتفاق ہو۔ مثلاً ان ہیں سے ایک زید کو مارنا چاہے اور دوسرا اسی وقت اس کے لئے زندگی چاہے۔ پس ضرور ہے کہ یا اس کے لئے موت ہوگی یا زندگی۔ کیونکہ دو نوں یا توں کا ایک وقت میں پایا جانا ممکن ہے۔ پس اگر اس کی موت ہوئی تو جس نے اس کی زندگی چاہی ممکن ہو عاجز ہو گی اور اگر وہ زندہ رہا تو جس نے اس کے لئے مرتاضا ہا وہ عاجز ہوا۔ بہر تقدیر دو نوں ہیں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑتا اور عاجز ہونے والہ اور واجبِ وجود بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور عاجز ہرگز خدا نہیں ہو سکتا ہے۔

سوال۔ ہو سکتا ہے کہ دو نوں اتفاق کریں یا آپس میں یہ مخالفت ہی ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے مصالح ایسا نہ آتا ہے۔ یا دو نوں کے احادیث ایک شخص پر جست نہ ہو سکیں۔ جواب بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت بھی ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کو زید کے مانے اور زندہ کرنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے اور یہی ممکن اسکا کام کرنے کے لئے زندگی کے لازم آتا ہے زامکان اخلاق سے دور نوں کے ارادہ کا جھج ہونا بھی ممکن ہے ہاں دو نوں کی مرادی جس نہیں کی زید زندہ بھی رہے اور اسی وقت میں مر جی جائے۔

القدیم۔ ہمیشہ سے ہے اس کی ہستی کو ابتداء نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن ہیں آیا ہے هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ۔ یعنی وہ اللہ تعالیٰ اولیٰ حقیقتی سے کہ اس کے لئے ابتداء نہیں اور آخر حقیقتی ہے کہ اس کے لئے انتہاء نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ایسا نہ ہو تو قدمی نہ ہو بلکہ عدم کے بعد موجود ہو تو باقاعدہ کسی اور کسے پیدا کرنے سے پیدا ہو گا۔ اور وہ پیدا کرنے والے اہلِ عالم میں دارالحلیہ کی ذات و صفات کے سوا جو کچھ ہے عالم میں دارالحلیہ میں لاحظہ کل عالم کا پیدا کرنے والا اللہ ہے۔ علاوہ اس کے عالم کا پیدا کرنے والا اللہ ہے۔ وہی اور ہو گا کہ جس نے اللہ کو پیدا کیا ہے۔ پس لازماً نے کام کی بعض عالمی کو پیدا کیا ہے اور یہ مصالح ہے۔ اور ایسا انتہا سلسلہ وجودات کی ایک ذات کی طرف کو وہ خود اپنی ذات می تعلق ہے ہو تو اس کی طرف کمال قدرت مضاف نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کو کمال قدرت کی صفت مصالح ہوئی تو اپنے آپ کو ناقص نہ چھوڑتا۔

آلِ حقیقی۔ اور صافی عالم زندہ ہے۔ کیونکہ علم و قدرت اور ارادہ حیات کے بد دن ممکن نہیں ہے۔ یہاں حیات کے معنی وہ نہیں ہیں جو علم ای طبیعت میں ایسے ہیں۔ یعنی قوتِ حس اور رکوتِ تغذیہ اور وہ قوت جو اعتدالیٰ نوعی کے تابع ہوئی ہے اور اس کے طفیل تمام قوائی حیوانی حاصل رہتے ہیں۔ بلکہ حیات سے مراد یقیناً اور وجود ایسی حالت کے ساتھ ہے کہ اسی کو ادا کر کے اور ان پر قدرت حاصل ہو۔

القادس اور قدرت والا ہے۔ اور جب عجیب دوسرے کی محتاجِ جعلیٰ تو ضرور ہو اک ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اس کی طرف ہتھی ہو

آسمان اور کافر کو ولی اور ولی کو کافر بادشاہ کو فتحی اور فتح کو بادشاہ بنا سکتا ہے۔ غرض کسی چیز سے وہ عاجز نہیں ہے۔ ہر چیز کی اس کو قدرت ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو صفتِ قدرت حاصل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ عاجز محسن اور بیکار ہو جائے۔ پس عالم کا پیدا کرنا بالکل باطل ہو جائے کیونکہ عاجز سے عالم کا پیدا کرنا ممکن ہے۔ پس جب تمام عالم اس کا پیدا کیا ہو لے تو اس کو مقدمہ و پر قدرت بھی ہے **العقلیف۔** جانتے والا ہے ہر جزاں ہی سے کیونکہ مخلوقات میں اس نے بہت سے فائدے رکھے ہیں۔ اور یہ سے علم ممکن نہیں۔ سامے امامیہ حکمیہ اور اشنا عشریہ میں سے بہت سے علماء بھی صاحبِ کنزِ العرفان بھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو ریاست کا علم و قویت سے قبل نہیں ہے۔ اور یہ بالکل کلامِ اللہ کے خلاف ہے۔ سورہ طلاق میں ہے اِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ بِعْلَمًا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں سامنے ہے ہر چیز۔ سورہ بقرۃ میں ہے، إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ۔ جانِ رکھو اللہ مر جیز کو جانتا ہے۔ اور جو آیات ایسی ہیں کہ ظاہر درالالت کرنی ہیں حدوث علم الہی پر وقتِ حدوث ہونے اشارے کے جیسے مَتَاعِنُ اللَّهِ الَّذِينَ جَاءُوكُمْ مِنْتَهَى وَيَعْلَمُ الْعَتَادَيْرِيَّةَ۔ یعنی ابھی طور نہیں کہ اللہ جوڑنے والے ہیں تم میں اور علم کر کے ثابتِ قدم رہتے والوں کو۔ اسی طرح جن آیات میں امتحان اور جایچ کا ذکر ہے اُن سے حدوث علم الہی پر وقتِ حدوث ہونے اشارے کے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کاس علم کے کشفِ عالی اور فارق میں تیز ہو جانا مراد ہے، نہ کہ حقیقی۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شیعی کا ایجاد کرنا بدون علم اس شے کے محل ہے۔ اور خود میں بن ابراء یہم قسی اشنا عشری نے منصور بن حازم سے روایت کی ہے کہ امام جعفر صادق ابن محمد باقر علیہ السلام فرمایا کہ جو کوئی یہ عتاد کرے کہ کوئی جیزِ ارجح کے دن ایسی موجود ہو سکتی ہے جو کل خدا کے علم میں نہ تھی، اللہ تعالیٰ سُؤال۔ ہو سکتا ہے کہ دو نوں اتفاق کریں یا آپس میں یہ مخالفت ہی ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے مصالح ایسا نہ آتا ہے۔ یا دو نوں کے احادیث ایک شخص پر جست نہ ہو سکیں۔ جواب بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت بھی ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کو زید کے مانے اور زندہ کرنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے اور یہی ممکن اسکا کام کرنے کے لئے زندگی کے لازم آتا ہے زامکان اخلاق سے دور نوں کے ارادہ کا جھ ہونا بھی ممکن ہے ہاں دو نوں کی مرادی جس نہیں کی زید زندہ بھی رہے اور اسی وقت میں مر جی جائے۔

آشکجی۔ سنتے والا ہے۔ اور اس کی سمعت میں پست و مبتدا اور دور و زندگی سب کیسا ہے۔

البصیری۔ دینے والا ہے۔ اور اس کی بنیانِ آنکھ کی محتاج نہیں ہے۔ اور دو روز زندگی اور روشن و تاریک اس کی بصارت کے آگے کیسا ہے۔

آنکھیں ای المُتَبَرِّیَّہ۔ چاہئے والا اور زادہ کرنے والا ہے۔ یعنی ممکنات میں سے کوئی چیز خدا کی مشیت اور زادہ سے باہر نہیں ہے۔ جب تک اس کی خواہیں اور زادہ نہ ہو کوئی پیزہ عدم سے وجود نہیں آتی۔ کیونکہ قدرت خدا کی نسبت ممکن کے وجود اور عدم دو نوں کے ساتھ برابر ہے۔ پس ایسی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے۔ اور یہی صفتِ ارادہ ہے اور عقل بالبدایہ سے حکم کرتی ہے اس بات کا کہ عالم جو اس نظامِ دستکام اور عجائبِ دعرا میں ساتھ موجود ہے اس کی آفریدیگار بھی ذات ہو گی جس کو صفتِ مشیتِ زادہ دو نوں حاصل ہوں۔

لیکنَ بَعْرَضٌ۔ نہ عرض ہے اس لئے کہ دن اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور عرض اسے کہتے ہیں جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے۔ مثلاً رنگ اور سکل۔

وَلَا حِیْثِم۔ اور زندہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو اس کے واسطے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ بالکل دوسرے جسمِ مرکب ہوتا ہے اور خدا کے تعالیٰ ترکیب میزہ ہے، اس لئے کہ ترکیب کو حدوث لازم ہے، اور ہر مرکب اپنے اجزاہ کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اجزاء کی معاشرت ہو اکری ہے۔ اور جس کو غیر کی طرفِ احتیاج ہو وہ خدائی کے شایان نہیں اور وجود کا سلسہ بغیر ایسی ایک ذات کے جو کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اس کے محتاج ہوں قائم نہیں رہ سکتا اس واسطے کے عالم میں بالکل احتیاج دیکھ جاتی ہے۔ اور جب عجیب دوسرے کی محتاجِ جعلیٰ تو ضرور ہو اک ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اس کی طرف ہتھی ہو

اور وہ محتاج کسی کی طرف نہ ہو اور اگر اپنا نہ ہو تو احتیاج کا سلسلہ منقطع نہ ہو۔
و لا جوہری۔ اور نہ جوہر ہے۔ اور جوہر سے مراد ہیاں جزو لا تجڑی ہے۔ اور خدا تعالیٰ جوہر اس وجہ سے نہیں ہے کہ جوہر جزو جسم ہے اور تجڑی مزدہ ہے پس جوہر نہ ہو گا اور جوہر اور عرض ممکن ہوتے ہیں و دال اللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہے۔
و لا مخصوص۔ اور نہ صورت بنایا گیا ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کی کوئی صورت اور حکم نہیں ہے جس طرح انسان کی یا گھوڑے کی یا دنیت کی شکل ہوتی ہے۔ اور حدیث میں جو آیا ہے ان اللہ خلق ادم علی صورتہ۔ اور کتاب پیدائش کے باب دل درس ۲۶ میں ہے کہ خدا نے آدم کا پسند ہم شکل بنایا تو جواب اس کا یہ ہے کہ صورت اور حکم کی اضافات خدا تعالیٰ کی طرف اضافات باری ملاست کی قسم سے ہے یعنی محوڑے سے تعلق کے برابر ایک چیز کو دوسرا چیز کی طرف منسوب کر دیا اخبار کمال اخفاصل کے لئے اور مراد ہیاں پر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی صورتیں ایجاد کی ہیں ان سب میں آدم کو اعلیٰ درجہ کی صورت عطا کی ہے جس طرح کہ قرآن ہیں فرمایا ہے و تَفَخَّضْ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ لِعِنِّيْ آدَمْ مِنْ اپْنِيْ رُوْحِيْ یعنی اس کی رُوح کو اپنی صفات کا نمونہ عطا فرمایا یعنی علم و حکمت کو ہیں رکھ دیا۔

و لا محدود۔ اور نہ حد کیا گیا ہے اس واسطے کہ حد اور غایت اس چیز کی ہوتی ہے جس کا حصر درانتہا ہو سکے۔ حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہیں جیسے نقطہ خط کی حد ہے۔ اور خط حد ہے جس کی اور سطح حد ہے جسم کی۔ پس مطلب یہ ہو گا کہ خدا کے واسطے نہایت ہے اور نہ طرف ہے اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے۔ اس واسطے کو وہ ممکنات اور ممکنات سے منزدہ ہے الگ کم ہو تو عرض ہو کر وہ الگ کم عرض کا نام ہے اور عرض محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے۔ اور ممکنات میں سے اس واسطے نہیں ہے کوئی ممکنات ذی جسم ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسم سے متراب ہے۔

و لا معدود۔ اور نہ لگتی کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی حدود کی جہت سے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان وحدات میں سے نہیں ہے جس سے عد و نہایت ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے وہ واحد نہیں ہے کہ اس کو واحد مان لیا گیا ہے۔ بلکہ وہ فی نفس و بالذات احمد ہے۔ اور اس کی حدود حقیقی ہے۔ اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ اس کی وحدائی ایسی کامل ہے کہ خدا اس کی ذات سے متعارف نہ ہو تا ہے۔ اور اس کمال کے بعد اس کو یہ وحدت اعتبری عارض ہوتی ہے۔ اور لا معدود کا حصل اس تقریر پر یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیست مفصلہ سے منزدہ ہے۔ جس طرح لا محدود ہو سے یہ مراد ہے کہ وہ کیست مفصلہ سے پاک ہے۔
و لا متعبع۔ اور نہ مکرٹے قبول کرنے والا ہے اجزا کی وجہ سے۔ اور نہ افراد کی وجہ سے۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے جو تعمیم نہیں ہو سکتا۔

و لا منجزی۔ اور نہ اس کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔ اس نے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے اجزاء مانیں گے تو خود ہے کہ یا تو وہ اجزاء اس کے وجہ سے متعارف ہوں گے ایسا متعارف متعارف ہوں گے تو وہ اجزاء اس کے وجہ پر مقدم ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ وجود باری تعالیٰ مرتوف ہو گا اجزاء کے وجود پر اس صورت میں تاخراً دراستیج وجود باری تعالیٰ کو لازم آجائے گی جو وہ جب وجود ہونے کے منافی ہے۔ اگر اخاد ہو گا اس کے واسطے بعض اجزاء کا ہم اور بعض کا میں ہونا تحقیل نوعی میں ضروری ہے۔ ان میں سے مبہم بھس ہوتا ہے اور میں فصل۔ جیسے نوع انسان کے لئے حیوان جزو بھم اور ناطق جزو میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بھی جو بہنزا ایک نوع کے ہو جائے گا، احتیاج چیز کی ضرور ہو گی۔ حالانکہ حقیقت اہلی جستیاج سے بری ہے۔ کیونکہ وہ واجب مکر شے میں اجزاء موجود ہوتے ہیں تو پھر اس شی کو تبعیں اور متجزی

خرابی یا لازم آتی ہے کہ خدا تعالیٰ جو واجب اوجو دیکھتا ہے جب اس کی حقیقت کو اجزاء سے مرکب مانیں گے تو وہ جو بوجو دین حقیقت نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس کے مفہوم کے لئے جو واحد ہے ایک ہی مشارک ہوتا ہے اور حقیقت مرکب کے لئے کمی مشارک ہوتے ہیں۔ کیونکہ قوم اس کا اجزاء متعدد ہے ہوتا ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ جزو وہم ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے فعلیت محدثہ نہیں ہوتی۔ وہ اپنے شخص میں دوسرے کا محتاج ہے۔ اور جزو کے امکان کو کل کا امکان لازم ہے۔ حالانکہ ذات اہلی واجب الوجود ہے۔ ان دلائل سے ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ اجزاء متنازعے مرکب نہیں ہے اسی طرح اجزاء متنازعے متفق ہے بھی اس کو ترکیب حاصل نہیں ہے۔

اجزاء کی تین قسمیں ہیں (۱) ذہنی جیسے جنس و مفل۔ ان کو اجزاء متنازعے مخدود کہتے ہیں (۲) اجزاء متعارف کیلئے خاک بادا، آب، آتش (۳) خارجی جیسے اجزاء متجوزی۔ یا عکار کی اصطلاح میں ہیں مولیٰ صورت۔ ان دونوں صورتوں کو اجزاء متنازعہ مخدود کہتے ہیں مگر تینوں قسم کے اجزاء اپنے مرکب میں بافعال موجود نہیں ہوتے ہیں۔ بافعال جو اجزاء موجود ہوتے ہیں ان کی نظر یہ ہے چھتے، پائے، کیلئے چھتے، آنکھ، پاؤں، ہاک، کان، مسٹر آدمی ہیں۔

تفہیمیہ۔ قرآن اور احادیث میں جو اللہ تعالیٰ کی شان میں مشر، باختصار، قدم، ساق، لب، انگلی اور فریت اور استوار علی العرش اور زرول اور آنا وغیرہ الفاظ دار دیں اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محول ہیں جن کو مخلوقات کے ساختہ متأملت و مشاہدت نہیں کیفیت اور تفصیل ان کی اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ دوسرے تاویل کہتے ہیں۔ مثلاً استوار سے استیلاں اور یہ سے قدرت اور وجہ سے ذات اور قدم سے قدم بعض مخلوقات اہلی کا۔ اور اللہ کے نزول سے اس کی رحمت کا نزول اور بیوں سے کثرت اور راصح (انگلی) سے تصرف مراد ہے۔ صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین و فقہار و اصولیین متفقین سب پہلے ذہب پر تھے۔ مثا تاویل کا صرف اسی قدر ہے کہ جب یہ مسٹر نے اس قسم کی آیات و احادیث سے خیال تحریم کیا تو ما افسوس میں متكلمین نے ان کے الزام و اسکات کے واسطے تاویل کرنا شروع کی۔ نہ اس عرض سے کہیں میں ماؤں مراد ہیں، بلکہ اس عرض سے کہ بہت سرکم درہ ہو جائے۔

و لا مترکب منها۔ اور نہ اجزاء سے مرکب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات کے واسطے نہ اجزاء متنازعے ترکیب ہیں کہ کئی چیزوں سے مل کر ہیں ہو اذ اجزاء متعارف کیلئی کہ اس کی ذات کا لفظ دربی وغیرہ ہو سکے کیونکہ اگر کب ہو تو محتاج ہو گا اجزاء کی طرف اور احتیاج وجود ظاہر ہو جاتا ہے۔ بیساکھوں کا یہ عقیدہ ہے کہ رُوح القدس یعنی جبریل ایک انواع میں حصہ یا مکڑا یا جزو جو جا ہو سکہ با پیشی خدا ایک انواع، بیٹا یعنی حضرت علیؑ ایک انواع، ہر ایک انواع خدا پھر میں مل کر ایک خدا کریم ہے۔ فدا اور بیہ بال حکیمی خدا ایک انواع، ایک انتی خدا کے لئے ایک انتی خدا کے لئے ایک انتی خدا پھر میں مل کر ایک خدا کریم ہے۔ ان ایک انتی خدا ہوئے میں کیا کلام ہے۔ پھر ایک خدا کا نہ ممکنی دارد۔ اور اگر میں تو پھر ایک کو خدا کہنا اور اذل سمجھنا مغض نہ ہو جائے۔ اور ان ایک کو خدا ہوئے ہیں کا کیا نہ ہے۔ وہ خلے ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ متعارف پھر بھی مانے پڑے۔ ایک تو کہ جو جمود عمر کرے، دوسرا باب جو اس مجموعہ کا جزو سو میں ہے۔ اور اگر کب کو مجموعہ کا نام باتے تو پھر میں انواع کا مکدر وہیں گے ایک بیٹا دوسرا روح القدس۔ اس عقیدے کی تغییل میں یہ آیت نازل ہے۔ لَكَذَّ كَفَرَ الظَّاهِرُينَ قَاتُوا رَأْنَةَ اللَّهِ كَانُوا ثَلَاثَةٌ وَمَا مَنَّ اللَّهُ بِالْأَرْأَلِ وَإِحْدًا ثَلَاثَةٌ تَحْقِيقُ كَافِرٍ ہوئے وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اللہ نے اسے تین میں کا۔ اور نہیں کوئی مصوب مگر مسودہ ایک۔

یاد رکھو مصنف جنے جو بعض اور متجوزی اور مترکب یعنی لفظ بولے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرکب شے میں اجزاء موجود ہوتے ہیں تو اسے اعتبر اذ اجزاء مرکب کہا کرتے ہیں اور جب ان اجزاء کا اتحاد ہو کر الگ الگ تک آتے ہیں تو پھر اس شی کو تبعیں اور متجوزی

کہا کرتے ہیں پس فرق ان ہیں اعتبری ہے کیونکہ وجود املازم ہیں اور بعض کی نفع سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف بعض کی نسبت نہیں ہو سکتی۔ اور تجزی کی نفع سے مقصود ہے کہ اس کی ذات پاک کی طرف جزو کی اضافت ہنہیں کر سکتے۔ اور کریب کی نفع سے یہ مراد ہے کہ اس پر اطلانگی کی کامیابی ہے لیعنی نہ اس کو بعض کہ سکتے ہیں نہ جزو اور نہ کل۔ پس اس صورت میں تکرار بجارت لازم نہیں آتی۔ مگر حق یہ ہے کہ لازم اب بھی نہیں چھوٹ سکتا اور تکرار بر اور موجود ہے۔ اور تجزی ہے کہ یہ کہا جاتے کہ جو نکر شریع میں نامخ پاؤں، پنڈلی، منخ، آنکھ وغیرہ اجزاء وغیرہ اللہ تعالیٰ کی نسبت بیان ہوئے ہیں، اس نے مصنف نے بطور تائید کے اس طرح بیان کیا تاکہ میعلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ ناجزاء میں مکریب، اور نہ اس کا انحال اجزاء کی طرف ہو سکتا ہے۔ بلکہ وہ تجزی اور اجزاء وغیرہ سب ممزد ہے اور جو کچھ اس کی نسبت اجزاء کا بیان شریع میں آیا ہے وہ بکایا اور مشابہات ہیں۔ اور حقیقت میں وہ ن عرض ہے ناجزیم ہے نہ جو مزد ہے نہل ہے نہ بعض ہے نہ صورت رکھتا ہے۔

ولادت کا۔ اور نہ اس کی کچھ انتہا ہے کیونکہ انہا مقداریں ہوتی ہے یاد رہیں۔ اور اللہ تعالیٰ مقدار اور عدد دنوں کو بڑی ہے۔ لاحدہ دارالاعداد لفظ کے ہوتے اس لفظ کی حاجت دیکھی۔ مگر ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصود مصنف کا اس کے ذکر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی تجزیہ میں تائید ہو جائے۔

وایہ صفت بالماہیۃ۔ اور نہ وہ صفت کیا جاتا ہے ساختہ اہمیت کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے لئے ماہیت ہو گی تو اس کے لئے دوسری سماتیات سے تجزی وغیرہ کی مخصوصی کرنے کو ضروری حاجت پڑے گی جس سے تجزی لازم آتی ہے کیونکہ ماہیت جزو عام ہوتی ہے جسے طبیعہ کہتے ہیں اور جو جزو اس کی مخصوصی کرتا ہے وہ جزو خاص ہوتا ہے۔ اس جزو مخصوص کو فصل کہتے ہیں۔ اور بعض شخون ہیں جو جملے ماہیت کے مائیت ہمزة کے ساختہ ذات ہے جو ضروری طرف لفظ یا کے جب کہتے ہیں نامہجہ تو اس کے میمنی ہوتے ہیں کہ کیس طبیعہ سے ہے لیعنی اس لفظ کے ساختہ حقیقت جنسی کا استفسار ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں بھی وہی قباحت لازم آتی ہے جو حرم ہے ماہیت بالہلکی شرح میں بیان کی ہے لیعنی عناشت کی عالت میں ان جزوؤں سے تیر حاصل کرنے کے لئے جو اس طبیعہ میں داخل ہیں فضلی مقومہ کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ بھی مستلزم ہے تجزی کو۔

ولادا الکیفیۃ۔ اور نہ وہ صفت کیا جاتا ہے ساختہ کیفیت کے لیے گرمی۔ سردی۔ تری۔ خشکی، مزوہ، رنگ وغیرہ کا ثابت کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاء بعید ہے کیونکہ ایسا مکام کے صفات سے ہیں۔ اور جزویات جمیت سے ممزد ہے اس کے لئے ان کا ثابت کرنا محال ہے۔ ولاستگنکن فی مکان۔ اور نہ وہ گھر تباہ کی مکان میں اور نہ بہت رکھتا ہے۔ اور نہ بائیں جانب ہے ذا پر ہے نہ بچے ہے ذا اگر ہے اس لئے کہ وہ ان سب جزوؤں کا خالق ہے۔ اور غافق کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ خلوق سے پشتہ ہو۔ دوسرے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا جزو خاص جاہر یا اجسام کے واسطے ہوتا ہے۔ پس وہ اللہ تعالیٰ جو جو هر اور جسم ہونے سے پاک ہے مکان اور جزو ہے بھی پاک ہے۔

اور کرامہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مانا اجسام مباحثت سے جائز ہے اور وہ عرش پر ہے۔ اور عرش اس کا مہماں ہے گریہ ذہب کی تباہیوں کی وجہ سے باطل ہے (۱) چاہیے کہ مکان تبدیل ہو (۲) ممکن اپنے مکان کا محتاج ہوتا ہے اور مکان ممکن سے مستغنی ہے کیونکہ ظالمکھلیں کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب واجب مکان میں ہوا تو اس کا اثر مقدور ہے اس وجہ تعالیٰ مکان میں ہوتا ہے یا مکان کے بعضی حصے میں ہو گایا مسارے مکان ہیں۔ اور یہ دنوں صورتیں نادرست ہیں۔ پہلی قوائیں لئے کہ مکان کے ہر حصے کے ساختہ اللہ تعالیٰ کی نسبت برابر ہے۔ اور مخصوص ماننے کی صورت میں باری تعالیٰ کے اپنے تجزی کے لئے غیر کی طرف

محتاجی لازم آتی ہے۔ اور بد و مخصوص کے ترجیح بلا منتج لازم آتی ہے اور دوسری صورت اس نے کہ مکان کے بعضی حصوں میں اجسام عالم موجود ہیں جب باری تعالیٰ پرے مکان میں ہو تو تجزیوں کا تناظر لازم آتی ہے۔ اور یہ محال ہے (۳) اگر تجزیہ موجود ہو گا تو جو ہر جزو کا کوئی عرض تو ہو نہیں سکتا۔ اور جو ہر جزو کی صورت میں جزو و لا تجزی کی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ احرف الاستیار ہے پس جسم ہو گا اور وہ مرکب ہوتا ہے اور ترکیب و جوب کے منافی ہے۔

ولادجبری علیہ زمان اور زجاجی ہوتا ہے اس پر کوئی زمانہ۔ رمائلکین کی اصطلاح میں عبارت ہے ایک متجدد بیتی متفہر سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ کیا جاتے اور فلاسفہ کے نزدیک زمانہ مقدار حركت مجدد جہات یعنی نسلک علم کا ہم ہے اور یہ ایک ایسا منسلک ہے کہ کسی عقلمند کو اس میں شبہ نہیں ہے۔ فلاسفہ نے جو تعریف زمانکی کی ہے وہ لی جائے یا ممکن کی دو نہ کے اعتبار سے زمانہ کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہو سکتا اس نے کہ خدا نے تعالیٰ کو نہ حركت سے تعلق ہے زجہت دنوں کے زجہم ہے زجہر سے نہل ہے ز بعض ہے ز صورت رکھتا ہے۔

ولادمتن کا۔ اور نہ اس کی ذات تبدیل کی مجدد کو گنجائش ہے۔ خدا نے تعالیٰ زمان زمانوں کے ساختہ اور تمام زمانوں سے پشتہ اور متمام ہے۔ اور نہ اس کی ذات تبدیل کی مجدد کو گنجائش ہے۔ خدا نے تعالیٰ زمان زمانوں سے پشتہ اور تمام زمانوں سے پشتہ اور متمام ہے۔ اور نہ اس کی ذات کے بعد موجود ہے اور تمام زمانوں سے پشتہ ہے۔ اور کوئی زمان اس کا ظرف نہیں اور زمانی اس چیز کو کہتے ہیں جس کا حصول ممکن نہ ہو مگر زمان کے اندر اور یہ بات بوجو تجزیہ کے ہے جو اس چیزیں ہوتا ہے اور معیار و مقدار اس کی زمانہ ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ خدا نے تعالیٰ اول میں موجود ہے، اور اس آن میں بھی موجود ہے اور اب میں بھی موجود ہے گا، اس قول سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ اللہ کا وایہ صفت بالماہیۃ۔ اور نہ وہ صفت کیا جاتا ہے ساختہ اہمیت کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے لئے ماہیت ہو گی تو اس کے لئے دوسری سماتیات سے تجزی وغیرہ کی مخصوصی کرنے کو ضروری حاجت پڑے گی جس سے تجزی لازم آتی ہے کیونکہ ماہیت جزو عام ہوتی ہے جسے طبیعہ کہتے ہیں اور جو جزو اس کی مخصوصی کرتا ہے وہ جزو خاص ہوتا ہے۔ اس جزو مخصوص کو فصل کہتے ہیں۔ اور بعض شخون ہیں جو جملے ماہیت کے مائیت ہمزة کے ساختہ ذات ہے جو ضروری طرف لفظ یا کے جب کہتے ہیں نامہجہ تو اس کے میمنی ہوتے ہیں کہ کیس طبیعہ سے ہے لیعنی اس لفظ کے ساختہ حقیقت جنسی کا استفسار ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں بھی وہی قباحت لازم آتی ہے جو حرم ہے ماہیت بالہلکی شرح میں بیان کی ہے لیعنی عناشت کی عالت میں ان جزوؤں سے تیر حاصل کرنے کے لئے جو اس طبیعہ میں داخل ہیں فضلی مقومہ کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ بھی مستلزم ہے تجزی کو۔

ولادا علیہ و قدرتہ شیخ اور بابر ہر نہیں اس کے علم اور قدرت سے کوئی شیخ۔ علم الحجۃ کے تمام اشارہ کو حادی ہونے پر جو دلیل ہے اس میں تین باتیں قابل تسلیم ہیں (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے مسوہ ہے۔ (۲) مطریات کی ذات اور مان کی مغمومات محدثت کی متفہنی ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات کو سب کے ساختہ ایک یہی نسبت ہے۔ پس جب یہ تین باتیں مان لی جائیں گی تو یہ بھی مان لینا پڑے گا کہ جب اللہ تعالیٰ بعض مخلوقات کا عالم ہے تو کل کامیابی عالم ہو گا کیونکہ اس کے نزدیک سب ایک سے ہیں۔

فلسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزویات کو علی وحدہ انکلی عالم طور سے جانتا ہے تفصیل دار ان کو اوقات خاص خاص اور جملات خاص خاص میں نہیں جانتا۔ مثلاً زید و عمرو خالد وغیرہ ان افراد معتقد کا علم جو شریک انسانیت ہوتے ہیں، مطلق انسان کے میمن ہیں ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں جزویات میں تغیر آجائے سے ذات عالم میں تغیر نہیں آسکتا جو اس کا یہ ہے کہ تغیر تعلقات علم میں ہوتا ہے نہ فرم علم میں نہیں ہوتا جس سے ذات باری میں تغیر یا جہل لازم آتے۔ اور قدرت کے بھی عالم ہونے کی بھی دلیل ہے۔ لیعنی قدرت کی بھی تغیری ذات باری ہے۔ کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اور قدرت کا اثر مقدور ہے اس وجہ سے پہلیا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے۔ اگر اس میں امکان نہ ہو تو مقدور بہت اس کی باطل ہو جاتے۔ اس نے کہ اگر ممکن نہ ہو گا تو یہ اور جوب کا مامن۔ اور یہ دنوں باتیں مقدوریت کے منافی ہیں۔ پس اثر قدرت کے واسطے امکان مزدودی ہے۔ اور تجزیہ اس کا یہ بھلاک کر قدرت کا

وہی لاہو ولا غیرہ کا۔ اور وہ صفات ذاتِ الہی کے نہیں ہیں تھیں تا تربیت نے جب یہ کہا کلاگر جو وہ صفات تدبیم ہیں مگر نہ عین ذات ہیں اور نہ اس کے مخازن ہیں تو قدم بیڑا اور تعدد قدمار کی تباہت تکلیف گئی۔ اور زلفی صفات بھی لازم نہ آئی۔ اور ولیل اس قول پر کہ یاد صاف نہیں ذاتِ الہی ہیں یہ ہے کہ صرف میں موصوف نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ میرا معمود عالم ہے یا ارادہ ہے تو یہ بات باطل ہے بلکہ یوں کہے تو درست ہو گا کہ میرا معمود عالم ہے اور علم اس کی صفت ہے۔ یا میرا معمود صاحب ارادہ ہے اور ارادہ اس کی صفت ہے۔ پس مراد لاہو ہو سے یہ ہے کہ صفات اور ذاتِ الہی ایک چیز نہیں ہیں جیسا کہ مذہب فلاسفہ اور امامیہ کا ہے اور لا غیر سے میطلب ہے کہ نہ اس پر زائد ہیں جیسا کہ مذہب اشاعرة کا ہے۔ اور غیر سے یہاں نقیضی عین مراد نہیں پس ارتفاع نقیضیں رُزم نہ آتا۔

وہی العلم والقدرة والحياة والقدرة والسمع والبصر والامانة والمشيئة والفعل والخلائق الفرزق
والكلام اور وصفات علم اور قدرت اور حیات اور قوت اور دیکھنا اور راہدار کرنا اور چاہنا اور سیدا کرنا اور فرزی
دینا اور کلام کرنا ہے اور قدرت اور قوت کے ایک ہی معنی ہیں۔ جب قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ہوتا ہے تو صفت (پیشہ)
ان ہیں رکھا جائی ہیں اور سچ کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح بصر کا تعاقی میصرات کے ساتھ ہے مگر ان صفات کے قدم سے
ان کے تعلقات کا قدم لازم نہیں آتا کیونکہ یہ سکتا ہے کہ صفت قدرت ہو اور اس کا تعلق حادث اور ارادہ اور مشیت ایسی صفتیں ہیں کہ
شے کے وجود اور عدم کو وقت مقرر میں انہیں کی وجہ پر خصیص حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ صفات حق تعالیٰ میں یوں نہیں ہیں بلکہ انسان اور
جیوان میں پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کی صفات اعضا، وجہ اور روح دل میں تعلق ہیں۔ اور اللہ کی ذات ان چیزوں سے منزہ ہے۔
فائدہ۔ مفترضہ اور اپنی سنت میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام ترقیتی ہیں یا نہیں مگر ایجاد ان اسراء
یں نہیں جو مومن لغت کی رو سے اُس کے اعلام مقرر ہو چکے ہیں بلکہ ان اسراء میں ہے جو اس کی صفات اور افعال سے انہوں کے جائیں۔
مفترضہ کا یہ ہے کہ جو صفت وجودی اور سبی ایسی ہو کہ عقل کے زیرِ اللہ تعالیٰ کا اتصان اس کے ساتھ موجود ہو تو اس صفت کا اطلاق
اللہ پر جائز ہے خواہ شرع میں اس کی نسبت اجازت وار ہو یا نہ ہو۔ یہی حال فعال ہیں ہے۔ یہی ذمہ ب فرقہ کرامہ کا ہے۔ یہ کہ ان
سنت و جماعت کیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسلئے صفات و اسلامے افعال ترقیتی ہیں۔ یعنی ان کا اطلاق اس ذات پاک پر شرع کے ان
پر موقوف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے سارے حسنی جس قدر کہ قرآن و حدیث میں وارد ہیں جائز ہے کہ ان کے سوا اور بھی اسلامے صفات ہوں کہ ہم کو ان
کا علم نہیں۔ احوالاتی ہی کہ سکتے ہیں کہ جملہ کمالات اور صفات کے ساتھ وہ موصوف ہے لیکن ہم کو اطلاق کسی اسم یا صفت کا حق تعالیٰ پر ہو
شرع میں وارد نہیں ہے جائز نہیں۔ ان جس کسی نام میں روایت اور الوہیت کے خصائص ہوں تو اس نام کے ساتھ اللہ کو پکانا جائز ہے جیسا
کہ فارسی میں لفظ فدا اگر جو افاظ مشترک ہیں کہ انسان پر بھی ان کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے حاکم اور عامل وغیرہ ان کا اطلاق واجب الوجود
پر شرع سے جائز گیا ہے۔

وهو متكلم بکلام هو صفة له ازلية۔ اور خلائق تعالیٰ کلام کرنے والا ہے ساختہ ایسے کلام کے جو اس کی صفت انہی ہے اللہ تعالیٰ کے متكلم ہونے پر دلیل نبیارطیمہم اسلام کا جماعت ہے اس واسطے کہ بطور توانی کے ثابت ہوا ہے کہ تمام نبیار اللہ تعالیٰ کے واسطے کلام ثابت کرتے تھے کیونکہ وہ اپنی احتجوں سے کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام دیا ہے اور اس کلام کے کرنے سے اس نے منع کیا ہے اور اس نے یہ خبر دی ہے۔

س۔ رسول کا صدقہ موقوف ہے اس پر کہ اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کی تصدیقیں رسول کی نسبت یہ پہکہ

اقتفا ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیاء میں بوجہ امکان کے مقدوریت کی صلاحیت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات باری کو تمام ممکنات سے ایک سا علاقہ ہے۔ پس جب یہ ثابت ہے کہ الش تعالیٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اس کے ساتھ ہی سب ممکنات پر بھی اس کی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے۔ اور اس دلیل کی بنا اس قول کے مان لینے پر ہے کہ محدود کچھ چیز نہیں ہے اور نہ محدودات ہیں کسی قسم کا اختیار نہیں۔ اور زمان کے لئے مادہ ہے اور نہ صورت ہے اور بعض لوگ اس بات کو نہیں مانتے جیسے معتزل کہ وہ کہتے ہیں محدودات ثابت اور منفی نہیں۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک محدود کے لئے ہے تو معتزل کے مذہب کے موافق چاہزے ہے کہ بعض محدودات ہیں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی خصوصیت ہو۔ اور فلاسفہ کی رائے کے موافق چاہزے ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدود کے لئے تیار ہوا و بعض کے لئے نہ ہو۔ اور مطلب ان دونوں رأیوں کا یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کو تمام ممکنات سے کیسا نسبت نہیں ہے۔ اگر نسبت ہوئی تو ان میں تفاوت کیوں واقع ہوتا۔

ولہ صفات ازلیہ قائمہ بذاتہ۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفاتِ تدبیری ثابت ہیں جو اس کی ذات سے قائم ہیں کیونکہ صفت وہی ہو سکتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم بھی ہو۔ اگر موصوف کے ساتھ قائم نہ ہوئی تو وہ صفت کیا ہوگی۔ اور وہ صفات دو قسم کی ہیں۔ ایک طبقی۔ دوسرا شمولی۔ صفاتِ طبقی وہ ہیں جن سے خدا تعالیٰ کی ذات برتر ہے۔ میسے جنم نہ ہونا جو مر نہ ہونا عرض نہ ہونا محاج نہ ہونا وغیرہ۔ اور صفاتِ شمولی وہ ہیں جو خدا تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک صفاتِ ذات دوسرا صفاتِ فعل۔ صفاتِ ذات صفاتِ حقیقی اور کمالی ہیں۔ اس کی ذاتِ مقدس سے ان کا انوکھا کمال ہے۔ اس لئے کالیسی صفاتِ اس فعل پاک کے کمالات ہیں سے ہیں لپس ان سے اس ذات پاک کا خالی ہونا مجب نصان اور اضیح کا ہے۔ اور نصان اور اضیح کو امکان لازم ہے اور اللہ تعالیٰ امکان سے بری ہے۔ اور وہ صفاتِ کمال اشاعروں کے نزدیک سات ہیں۔ حیات، علم، اقدامت، ارادہ، اکتن، بصر، کلام۔ ماترید یہ نے ان پر صفتِ تکوین زیادہ کر کے آٹھ قرار دی ہیں۔ اور صفاتِ فعل صفاتِ ذات کے آثار ہیں کہ حقیقت ان کے ساتھ متصف ہونا کمال نہیں بلکہ ان پر قابو رکھنا کمال ہے۔ مثلاً پیدا کرنا حقیقت ہیں کمال نہیں ہے جس کا ذات باری سے جلد ہونا کمال ہوتا بلکہ پیدا کرنے پر قدرت حاصل ہونا کہ جس زمانے میں اس کی ضرورت ہو تو قرع میں آسکے یہ کمال ہے۔ لپس یہ مکن نہیں کہ حق تعالیٰ ایک زمانے میں نپیدا کر سکتا ہوا اور دوسرے زمانے میں نہ پیدا کر سکتا ہو۔ اسی طرح رازق ہونا، زندہ کرنا، مارنا، ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے۔ علمائے اہل سنت اور مخالفین سب اس بات کے توقائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے، اور زندگی اس کی صفتِ ازلی ہے۔ اور وہ عرض نہیں ہے۔ اسی واسطے اس کے لئے فنا بھی ممکن نہیں ہے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو بقا کمال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کی صفتِ ازلی ہے جو تمام ممکنات اور مستحکمات سے متعلق ہے۔ اور نہ وہ عرض ہے۔ اسی واسطے واجب البقاء ہے۔ اسی طرح باقی اور صفاتِ بھی اللہ تعالیٰ کی ازلی ہیں، اعراض اور کیفیات نہیں ہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ اشاعروں کے ہیں کہ صفاتِ الہی زائد ہیں ذاتِ حق تعالیٰ پر وہ عالم ہے ایک علم کے ذریعہ سے اور قادر ہے قدرت کے ذریعے سے اور مردی ہے ارادہ کے ذریعے۔ اور سچ ہے سچ کے ذریعے اور بصیر ہے بصر کی وجہ سے اور سچ ہے حیات کے سبب۔ اور فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حقیقی یعنی صفاتِ کمال اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ ذات اور صفت دونوں ایک ہیں۔ عین ذات سو سب اوصاف کے کام نہیں ہیں مگر صفاتِ الہی کے انکار میں تعطیل لازم آتی ہے۔ اور صفاتِ باری تعالیٰ کو اس کی ذات پر زائد مانتے ہے بہت سے مہدواد و قدماء ثابت ہوتے ہیں جیسا کہ مذکور ہیں صفات کا خیال ہے۔ اسی قسم کے اعتراضوں سے پہنچنے کے لئے ماترید یہ نے ایک تیر انہیں اختیار کیا ہے جس کو مصنف حبیان کرتے ہیں۔

خبر وی رسول کے سچے ہونے کی۔ اور اللہ تعالیٰ کا خبر دینا یہی کلام الہی ہے پس جس صورت میں رسول کا صدق موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے کلام پر تو اللہ تعالیٰ کا کلام رسول کی نبان سے ثابت کرنا وہ ہے۔ رسول کی تصدیق کرنے کا کلام نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اس کے دعوے کے مطابق مجھہ ظاہر کرئے کیونکہ وہ مجھہ رسول کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے اور صرف نہیں کہ اس کے ساتھ خدا کا کلام بھی ثابت ہوا ان اگر وہ مجھہ اسی قسم کا ہوگا تو کلام الہی عین ثابت ہو جائے گا جیسے فرقہ شریف ہے۔ کہ اولاد اس سے میظوم ہو جاتا ہے کہ کلام بندہ کی نوت سے باہر ہے۔ پھر اس سے انحضرت کے دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اگر وہ مجھہ کلام کی قسم سے نہ ہوگا کرنی اور چیز روکا نہو ہاں کلام الہی کا اثبات نہ ہوگا۔

لیں من جنس المعرف و الاصوات۔ نہیں ہے کلام الہی جنس حروف اور آوازے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام اس وجہ سے حروف اور آوازے چہا ہے کہ یہ دنیوں حدائق ہیں اور حق تعالیٰ قدیم ہے۔ اور بیات محل ہے کہ ذاتِ قدیم محل حوالہ ہو بلکہ کلام الہی ایک معنی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف و آوازے اور حدائق ہو بلکہ کپتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو اسے کبھی وحی وحی مخطوط میں پیدا کر دیتا ہے اور اس کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے۔ مگر بھی نہیں کہ جو کلام کے جس کے محتوا میں مکمل نہیں اور ان کی اصطلاح میں اس کا نام کلام لفظی ہے گلاس کے سوا ایک اور کلام جسی اللہ تعالیٰ کے واسطے ثابت کرتے ہیں۔ اور کپتے ہیں کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آوازے مرکب نہیں ہے۔ بلکہ وہ معانی اور غیرہ ایسے جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور اس پر مکمل اور آافت و هو صفة منافية للسكوت والاختة۔ اور وہ صفت کلام کی مخالف ہے واسطے صفت خاموشی اور عدم قدرت کے تکلم پر۔ جیسے بھی آدمیوں کی زبان یا مخارج۔ میکار ہو جاتے ہیں۔ یا مادر نادگوئے پیدا ہوتے ہیں۔ یا زبان و مخاط خدبلوغ کو د پنچھے کے سبب سے ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر خدا نہیں ہوتے۔ مگر خدا تعالیٰ ان سب عیوبوں سے منزہ ہے۔ س۔ یہ تمام عیب اور خدا یا ان کلام لفظی کی شان سے ہیں اور کلام نفسی ان سے بہری ہے پھر مصنف جسی عبارت کیوں لائے؟ ج۔ اگرچہ کلام نفسی متنہ اور مخارج اور زبان کا محتاج نہیں جو اس کو ری آفات نقصان پہنچا سکیں۔ مگر یا ان پر سکرت اور آفت نے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت مراد ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ تکلم پر اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو۔ یا اس کی پر کی پروری تدبیر نہ ہو سکے نفس ہیں کلام پر قوت نہ ہونا یعنی باطنی گونگاہن ہے اور اس کی تدبیر نہ کر سکنا باطنی سکوت ہے جس طرح مطلق کلام کی تدبیر نہ ہو سکے اس کی صندیعیں خاموشی اور گونگٹے پن کی روشنیں ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ کیوں کہ ظاہر آمد ہے لالات باطنی کا۔ آدمی کی جسی ظاہری یعنی بصارت جاتی تھی ہے تو اسے انداھا کہتے ہیں۔ اسی طرح جب اس کا مطلب باطنی جو دل میں متعلق ہے جو متین ہوئی تو ہے۔ اس تقریب سے کلام نفسی اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہو گی۔

اگر کوئی شخص یا مترین کرے کہ جسرا نے خدا کا کلام نفسی کیونکرنا تو اس کا جواب امام فخر الدین رازی جس نے نقشہ کریں یہاں دیا ہے کہ صورت میں طرح سے دلت ہو سکتی ہے (۱) اللہ تعالیٰ نے جسرا نے قوت سماع اس قسم کی پیدا کردی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے کلام بے حرف و صورت کو سن سکے۔ اور پھر اسی عبارت پر تقدیر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے وحی مخطوط میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اس کو جسرا نے پڑھ دیا ہو (۳) اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم داریں سے خاص طرح کی آوازیں بھر جہر کر سکائی ہوں اور جسرا نے بھی اسی کے ساتھ اور طالی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جسرا کو تقدیر دیا کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا کر دیتی ہے۔ سید احمد خان نے اس جواب پر دعا عذر امن کے ہیں (۴) خدا نے آنحضرت مسیحیاں ایسی ساعت یا وحی مخطوط میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اپنی بخشی اور اسی مخلوقی ہیں ان سے کلام بھجوئیں کی طاقت کیوں نہ پیدا کردی جو خدا کا کلام بھجوئیں۔ تاکہ اس تحلیف کی کہ جسرا نہیں پھر آنحضرت کو اس کرنا میں حاجت نہ تھی۔ (۵) ان اپنی بخشی اور ازادیوں کے مالیت سے جسرا کو خدا کو فدلیت کیونکر تبلادیا کر دی جیسا عبارت ہے۔ آماں ہمیں اپنی بخشی اور ازادیوں سے ان سے توجہ نہ مال جانا کیوں کہ دو لازم آتا ہے۔ پتھے اعڑا من کا جواب یہ ہے کہ تقدیر مختار کے فعل میں آنحضرت گوہ شخص کر سکتا ہے جو اس کو مختار نہیں سمجھتا۔ جس طرح اللہ کو ایضاً عتیار ہے کہ وہ قوت سماع اپنے پیغامبیرین پیدا کر دیتا اور جسرا کے واسطے کی حاجت نہ تھی

اسی طرح یہی اختیار تھا کہ جسرا کا واسطہ اختیار کیا۔ اب ہم بطور معارض پوچھتے ہیں کہ خدا نے کیوں تکمیل کرنا تم جہاں کی نظرت اور جلتیں نہیں کی اور پیدا ہت پیدا کر دیتا اس صورت ہیں نہ نہیا ہت کے پیدا کرنے کی ضرورت میں آتی نہ جہاد کی مصیبت پیغمبروں کو اٹھانی پڑتی نہ خدا کو دوزخ بیانی پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت رہتی۔ تو سرے اختراض کا جواب یہ ہے کہ لزوم دور کا دنوی ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دور توجہ لازم آتا کہ آوازوں کا جاننا موقوف ہوتا خدا کے کلام جانتے ہیں۔ اور خدا کا کلام موقوف ہوتا ان آوازوں کے جانتے ہیں۔ حالانکہ صورت واقع نہیں ہے کیونکہ ان آوازوں کا جاننا خدا کے کلام جانتے پر۔ اور خدا کا کلام موقوف ہوتا ان کی کیا صورت ہے۔ علاوه اس کے ممکن ہے کہ بیان اس عبارت کا بالواسطہ ان امور کی کہ یہی عبارت کلام کی ایسے مفہوم کو کمال شدیں کہ جو عبارت بذریعہ امور کی کیا صورت ہے۔ اور تقدیر مختار کے فعل میں آنحضرت گوہ کمال شدیں کہ جو عبارت بذریعہ امور کی کیا صورت ہے۔ کیوں ادا کی اور یقہوم دوسرا طرح کیوں بیان کیا۔

وهو صفة منافية للسكوت والاختة۔ اور وہ صفت کلام کی مخالف ہے واسطے صفت خاموشی اور عدم قدرت کے تکلم پر۔ جیسے بھی آدمیوں کی زبان یا مخارج۔ میکار ہو جاتے ہیں۔ یا مادر نادگوئے پیدا ہوتے ہیں۔ یا زبان و مخاط خدبلوغ کو د پنچھے کے سبب سے ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر خدا نہیں ہوتے۔ مگر خدا تعالیٰ ان سب عیوبوں سے منزہ ہے۔ س۔ یہ تمام عیب اور خدا یا ان کلام لفظی کی شان سے ہیں اور کلام نفسی ان سے بہری ہے پھر مصنف جسی عبارت کیوں لائے؟ ج۔ اگرچہ کلام نفسی متنہ اور مخارج اور زبان کا محتاج نہیں جو اس کو ری آفات نقصان پہنچا سکیں۔ مگر یا ان پر سکرت اور آفت نے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت مراد ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ تکلم پر اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو۔ یا اس کی پر کی پروری تدبیر نہ ہو سکے نفس ہیں کلام پر قوت نہ ہونا یعنی باطنی گونگاہن ہے اور اس کی تدبیر نہ کر سکنا باطنی سکوت ہے جس طرح مطلق کلام کی تدبیر نہ ہو سکے اس کی صندیعیں خاموشی اور گونگٹے پن کی روشنیں ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ کیوں کہ ظاہر آمد ہے لالات باطنی کا۔ آدمی کی جسی ظاہری یعنی بصارت جاتی تھی ہے تو اسے انداھا کہتے ہیں۔ اسی طرح جب اس کا مطلب باطنی جو دل میں متعلق ہے جو متین ہوئی تو ہے۔ اس تقریب سے کلام نفسی اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہو گی۔

انقلوبت الہی فی الصدد فی یعنی صرف آنکہ بھی یہیں انہی ہوئیں بکاندھ سے ہوتے ہیں دل جسنوں میں ہیں بعضوں اس تاریخ کو ناپسند کر کے یہاں سکرت اور آفت کلام لفظی کے منافات کے باب میں آئے ہیں اور حق یہ ہے کہ جب کہ اہل سنت کا یہ نہ سب بھر جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آوازے سے مرکب نہیں ہے تو اس توں کے درست کرنے اور سنجھانے کے لئے اگر یہ تاریخ بعیداً اختیار کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

والله تعالیٰ مخلکہ بہاماً مروناہ و مخابر۔ اور اللہ تعالیٰ مخلکہ ہے ساتھ اس کلام کے جسم دیتا ہے اور من کرتا ہے اور خبر دیتا ہے یعنی اس کے کلام میں میں ہمیں ہیں (۱) ما مورہ کی نسبت امر (۲) منہی عنز کے واسطے ہی (۳) اخبار قدیم کی خیرگر بالذات اس صفت خاص کلام میں کچھ بھی اختلاف نہیں۔ وہ فی نفسه واحد ہے۔ یہ تینوں قسم کا اختلاف جو اس میں ہے وہ بالمرض واقع ہو گیا ہے کیوں قسم کے ساتھ غریب ہو ایسا ہی اختلاف اس میں اعتبار کر لیا۔ چوکہ نہیں ایک امر عارضی ہے اس نے یہ تینی بھی عارضی ہیں جو کثرت تخلفات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہیں۔ اور اولاد بالذات امر وہی اور خبر کے اختلافات عبارت یعنی کلام لفظی کو عارض ہو جئے ہیں اور جو کہ کلام لفظی کا نام قدمی پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ سے اقسام مذکورہ کلام نفسی کو بھی عارض بھی جاتی ہیں۔ پس تینوں چیزیں کلام نفسی الہی کی اقسام اعتباری ہیں۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ۔ اور قرآن شریف جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مخلوق نہیں ہے تدیم ہے۔ قرآن کا طلاق کلام نفسی اور کلام مفہومی دلوں پر ہوتا ہے۔ اہل سنت معانی و مضامین کا عبارت کر کے قرآن کو تدیم اور خدا گئے تعالیٰ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اور معزز لاس کے الفاظ اور عبارات پر نظر کر کے کہتے ہیں کہ کلام خدا کا مخلوق یعنی حادث ہے۔ پیدا کیا ہے اس کو حق تعالیٰ نے بوج محفوظ ہیں اور جبریل میں یابنی ہیں۔ کیونکہ تقدیر عم و تاخیر الفاظ کی اور تیکیں بر سیں میں نازل ہونا قدم ہونے کے منافی ہے اور حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے معزز لاس کا یہ بیعین ضبل لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ وہ الفاظ اور معانی سب کو قدم کہتے ہیں جبکہ اور حادث ہونے پر یہ شبہ ہرگز وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ الفاظ کو قدم نہیں کہتے ہیں۔ اور تقدیر عم و تاخیر الفاظ میں ہے ذکر معانی ہیں اسی اختیاط کے واسطے علمائے محققین نے کہا ہے کہ یوں کہنا چاہیے "الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ" اور یوں نہ کہنا چاہیے کہ "الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ" کیونکہ لاس طرح کہتے ہیں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن جو صفات اور حروف سے مرکب ہے قدم ہے جیسا کہ بعض ضبلی لوگوں کی یہ راستے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ صفات انسانی ہوں یا ملکی اور حروف بکر حركات و سکنات اور کتابت کل مخلوق ہیں۔ اس واسطے کے نیل بندوں کا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ کتابت اور حروف اور الفاظ اور کیا کیا کل اس کے سمجھنے کے نے آدمیوں نے اپنی اختیار کے موافق ایجاد کر لئے ہیں۔ اور جو کلام کہ خدا کی صفت ہے وہ صرف معانی ہیں جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور وہ کلام جسے قاری پڑھتے ہیں اور حافظ اپنے تجھیں ہیں محفوظ رکھتے ہیں اور کتاب اس کے نتویں دال کو کھا کر تے ہیں در مطلع علمائے اصول اور عرف شریعت ہیں اسی کو قرآن کہا کرتے ہیں اس سے یہ معانی و مضامین جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہیں اور کلام نفسی کہلاتے ہیں، سمجھے جاتے ہیں۔ اسی کلام مفہومی کو جریل علی الاسلام لائے اور حضرت محمد ﷺ کے پاس پڑھا اور حضرت علیہ السلام نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنایا چونکہ قرآن کے الفاظ اور عبارت کل خدا کے کسی اور کی تایف و تصنیف نہیں ہے بلکہ کو خاص اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے اس وجہ سے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کلام الہی ہے اور خدا نے اس کے من اللہ ثابت کرنے کے لئے کوئی فحیزہ رکھا ہے کہ ایسا فحیزہ کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا اور اسی پر کفار سے معارضہ کیا ہے۔

وَهُوَ مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا۔ اور وہ قرآن لکھا ہوا ہے در توں میں ہمارے ہاتھوں سے نقوش حروف اور اشکال کلمات کے ساتھ۔ یعنی ہمارے پاس کلام الہی (کلام نفسی) کے موجود ہونے کا یہ طریقہ ہے کہ کلام مفہومی کے منہ ہیں جو الفاظ اور صفات سے مرکب ہوتا ہے اشکال کتابت اور صور حروف کے ساتھ ہمارے صحیفوں میں لکھا ہوا ہے۔ اور اشکال حروف بالذات اس کلام مفہومی پر دلالت کرتے ہیں اور کلام مفہومی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے اور بیضسے کلام نفسی مصادری مکتب نہیں ہو سکتا۔

حَفْظُهُ فِي قُلُوبِنَا مُقْرَأً بِالسُّنْنَةِ مَسْمُوعًا بِأَذْنَنَا۔ اور وہ قرآن محفوظ ہے ہمارے دلوں میں پڑھا جاتا ہے اس کا کام سے کامیں ہیں موجود ہیں وہی دلوں میں محفوظ ہونے کی صورت ہے کہ جنکیں ان الفاظ کی جن کے ساتھ وہ قرآن محفوظ ہیں پڑھا جاتا ہے ہمارے کامیں ہیں موجود ہیں وہی دلوں میں محفوظ ہیں۔ پس جب ہمارے سامنے سے وہ مصحف غائب ہو جاتا ہے، تب ہم ان الفاظ کے ذریعہ سے جو ہمارے خیال میں موجود ہوتے ہیں مستخر کر لیتے ہیں اور حروف ملغوظ و مسونع کے ذریعہ سے اس کو پڑھو سکتے ہیں جیسا کہ وہ مشاہدات میں ظاہر ہے۔ اور تکلیف کے اس قول میں کمزور و قدم ہے اور قرأت حادث ہے مفروضے مفسرون و معانی مزادیں کہ کلام مفہومی

ہوا در زبانوں سے پڑھا جائے اور کامیں سے ساجائے، دلوں میں محفوظ ہو گے۔ اور یہ ساری باتیں حدوث کی علامت ہیں۔ پس قرآن یعنی کلام الہی حادث ہو گا کہ تیم تو مصحف یہ شبہ احتال نے اور کلام الہی کا حدوث مٹا نے کو کہتے ہیں کہ با وجود کیا اس قرآن یعنی کلام نفسی کو بالغرض یہ صفت عرضی حاصل ہے کہ در توں میں مکتب بھی ہے اور دلوں میں محفوظ بھی ہے اور زبانوں کے تلفظ ہیں یعنی آتا ہے اور کامیں سے کوئی بھی ہے مگر بالذات ان میں کے چیزوں طلوب نہیں کہ سکتا کیونکہ صرف معانی غیر مخلوق ہیں جو خدا کے تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ پس وہ کلام نہ خود تلفظ میں آتا ہے اور نہ سنائی دیتا ہے اور نہ حفظ ہو سکتا ہے اور صحیفوں میں لکھا جا سکتا ہے اس کے بیشتر اور سنتے اور حفظ ہونے اور لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ جو عبارت اس پر دلالت کرتی ہے وہی بولی جاتی ہے اور دی سنائی دیتی ہے اور اسی کو حفظ کرتے ہیں۔ اور جو صور میں حروف کی اس عبارت کے سمجھنے کے لئے ممنوع ہیں انہیں لکھتے ہیں **وَالنَّكْوُنُ صَفَةُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَيْهِ**۔ مکون یعنی پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کی صفت ازوی ہے۔ کیونکہ پیدا کرنا خدا کا کام ہے۔ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اس کی صفتیں بھی قدیم ہیں پس صفت مکون یعنی قدیم ہے۔ خدا کے تعالیٰ کی صفات کمایہ یہ سمات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ازادہ، سست، بصر، کلام۔ علمائے متبری ہی نے ان سات پر ایک صفت کا اور اضافہ کیا ہے اور اس کا نام مکون رکھا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالیٰ کے قول کن میلوں سے نکلا ہے۔ اور مکون کا وجود مخصوص ہے اس بات کے اثبات پر کہ کہ قدرت سے الگ ہے اور واقعی قائم ہیں اور وہ کلام جسے قاری پڑھتے ہیں اور حافظ اپنے تجھیں ہیں محفوظ رکھتے ہیں اور کتابت کل مخلوق ہیں۔ اس واسطے کے نیل بندوں کا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ کتابت اور حروف اور کیا کیا کل اس کے سمجھنے کے نے آدمیوں نے اپنی اختیار کے موافق ایجاد کر لئے ہیں۔ اور جو کلام کہ خدا کی صفت ہے وہ صرف معانی ہیں جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور وہ کلام جسے قاری پڑھتے ہیں اور حافظ اپنے تجھیں ہیں محفوظ رکھتے ہیں اور کتابت اور حروف اور کیا کیا کل اس کے ساتھ قائم ہیں اور عرف شریعت ہیں اسی کو قرآن کہا کرتے ہیں اس سے یہ معانی و مضامین جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہیں اور کلام نفسی کہلاتے ہیں، سمجھے جاتے ہیں۔ اسی کلام مفہومی کو جریل علی الاسلام لائے اور حضرت علیہ السلام علیہ وسلم نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنایا چونکہ قرآن کے الفاظ اور عبارت کل خدا کے کسی اور کی تایف و تصنیف نہیں ہے بلکہ کو خاص اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے اس وجہ سے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارت کلام الہی ہے اور خدا نے اس کے من اللہ ثابت کرنے کے لئے کوئی فحیزہ رکھا ہے کہ ایسا فحیزہ کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا اور اسی پر کفار سے معارضہ کیا ہے۔

وَهُوَ كَوْنٌ يَوْمَ الْحِسْبَرِ۔ فرق صرف اختلاف تقطیقات پر جا گا کرنے سے بوج اخلاف تقطیقات کے پیدا ہو گیا ہے۔ وہ مکونیہ للعالم و نکل جزء من اجزاء لاف الاذل بل وقت وجودہ علی حسب علمہ و ادادتہ۔ اور مکون پیدا کرنا سارے جہاں کا ہے۔ اور ہر چیز حجوں کی ٹڑی کا جو جہاں ہیں ہے۔ ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت یعنی تمام موجودات کو اللہ تعالیٰ نے اذل ہیں نہیں پیدا کر دیا تھا بلکہ حروفت جس کی پیدا کش کا اس کے علم اور ارادے میں تھا اس وقت اسے پیدا کیا۔ پس مکون اذل سے اپنکا ہے۔ اور مکونات یعنی مطریات ہیں سے جس کے ساتھ مکون کا تعلق حادث ہوتا گیا وہ موجود ہوتا گیا جس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت بدو بیت بے ملکیت کے اور صفت غافیت بے ملکیت کے اذل سے حاصل ہے۔ اور مکون زمانی نہیں ہو سکتی، بلکہ جس چیز کو نسبت وقت سے ہے وہ مکون کا تعلق ہے عالم اور اجزائے عالم کے ساتھ۔ اور اسی مکون کو وقت سے کوئی سروکار نہیں کرتے ہیں کہ تم جو کہتے ہو کوچک دو دو مصحف میں تباہ تہذیب ہے کہ وہ قرآن ہے تو اس کو یہ لازم ہے کہ وہ مصادری مکتب

کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات نرمائی ہیں اور نہ فہمی نہ اسے کام ہے کیونکہ زبان کو اسی کی ایک صفت حقیقی سے جس کا نام کوئی ہے موجود حاصل ہوا ہے۔ پھر زمانہ کیسے اس کا طرف بن سکتا ہے۔

و هو غیر المكون عندنا۔ اور مکون مکون سے جدا ہے ہمارے نزدیک۔ یعنی علمائے ماتریدی کوئین ہیں اور ان موجودت میں جن کو اس کے سبب وجود حاصل ہوا ہے اختیار نہیں بتاتے۔ اس واسطے کرنے اور مفعول میں بڑی مغایرت ہوتی ہے جیسے ضرب مفرز سے غیر ہے۔ درستے اگر کوئین میں اور مکون یعنی موجود میں فرق نہ ہو قریب لازم آجائے گا کہ موجود نے اپنی ذات کو اپ پیدا کر لیا ہے اس واسطے کا اس کو اسی کوئین کے ساتھ وجود حاصل ہوا ہے جس سے مخازن نہیں ہے۔ دونوں کی ذات ایک ہے۔ پس یہ مکون یعنی موجود قدر ہو گا۔ اور اس کو اپنے پیدا ہونے میں صاف عالم کی کسی طرح کی محتاجی نہ ہوگی اور یہ مجال ہے۔ مگر شیخ ابو الحسن الشعراً اور کرامہ اس کے قائل ہیں کہ مکون دلوں واحد ہیں۔ اور دلیں اس پر یہ ہے کہ مکون (فاعل) یعنی پیدا کرنے والا جب کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو فعل فاعل میں تخلی کر کر مکون (مفعول)، یعنی اس پیدا کی گئی چیزیں داخل ہو جانے ہے مگر علمائے ماتریدی کے نزدیک فعل فاعل سے زائل نہیں ہوتا۔

والاحدة صفة الله تعالى اذليمة قائمۃ بذاته۔ اور اراده صفت ہے اللہ تعالیٰ کی قائمہ ہے اس کی ذات سے چونکہ بعض مخلوقات کے لئے ارادہ کوئی علیحدہ صفت نہیں قرار دیتے بلکہ ان میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ الہی علم میں منحصر کوئی یہ کہتا ہے کہ ارادہ جماعت ہے قدرت سے اس نے معنف اس صفت کو علیحدہ بھی لائے۔ اہل صفت کو علیحدہ کوایک طبقہ صفت مانتے ہیں جس چیز کے ساتھ یہ صفت متعلق ہوئی ہے اس کو وقوع میں آنے اور موجود ہو جانے کے لئے مخصوص کر دیتی ہو اور دلیں اس مطلب پر کیہ صفت علم اور قدرت دونوں سے جدا ہے یہ ہے کہ قدرت کو خندین کے ساتھ یکسان تعلق ہے جس طرح یہ تکن ہے کہ ایک خندقدرت کے سبب وقوع میں آجائے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دسری ضمیحی قدرت کی وجہ سے وقوع میں آسکے کیونکہ قدرت کی وجہ سے دلوں ہندوں کو وقوع میں آجائے کاما مکان حاصل ہے۔ کوئی دقت ایسا نہیں تخلی سکتا جس میں یہ بات پیدا ہو کر قدرت کے سبب یہ شی واقع ہو سکتی ہے اور یہ واقع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدرت کو اوقات وقوع کے ساتھ بھی برادریست ہے جس طرح اس وقت میں قدرت ایک شی کو طہری میں لا سکتی ہے اسی طرح اس وقت سے پہلے اور یہ یہ بھی اس کو اختیار حاصل ہے۔ اس نے ضرورتے ایک ایسی صفت کا ہونا جو قدرت کو خاص ایک شی کے ایک وقت میں واقع کرنے کی تھیں بخش اگر کوئی مرجح نہیں تھے کافی ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت کو خیال اور سب اوقات کے ساتھ مساوی نسبت ہے۔ پس اسی صفت مخصوص کا نام ارادہ ہے۔ اور علم اس واسطے ارادہ نہیں بن سکتا کہ ایک شی کے ایک وقت میں واقع ہونے کا معلم تابع ہے اسکی کے وقوع کا معلم خاص وقت میں۔ کیونکہ علم توکی شی کے وقوع کا جب ہی آئے گا کہ وہ واقع بھی ہو جائے اور جب یہ صورت ہے تو پھر وقوع معلم کا کیسے تابع ہو سکتا ہے۔ پس نیجے یہ تخلی کر جو کام ارادہ سے ہو سکتا ہو وہ ملم میں بنیں تخلی سکتا بلکہ ارادہ، قدرت اور علم اور جیات اور کام ان سبے ایک جملہ کا صفت ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور یہ صفت قدرمیں بھی ہے۔ اگر قدرمی نہ ہو حادث ہو تو اس کے واسطے ایک اور ارادہ تخلی کے لئے گا۔ یہاں تک کہ ارادہ موجود میں تسلیم لازم آئے گا اور یہ مجال ہے دوسرے حادث کا یہاں ذات الہی کے ساتھ ممتنع ہے کیونکہ وہ قدرمی ہے۔ اور قدرمی میں حادث ہو نہیں سکتا۔ جو فرقے ارادہ الہی کو حادث مانتے ہیں ان میں سے کرامہ کا یہ زعم ہے کہ وہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور فرقہ جماعتیہ اور عبد الجبار کا یہ عقیدا ہے کہ وہ موجود تو ہے مگر کسی محل میں نہیں بذات خود قائم ہے اور کیسا نیہ ولما میر

کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ ارادہ الہی حادث ہے مگر یہ نہ اسے باطل ہیں اس واسطے کے سلسل اور حادث کا قیام قدیم کے ساتھ لازم آتا ہو جو مجال ہے۔ اور صفت کا قیام بطور خود بھی لکھنی ناممکن ہے۔

ورؤیۃ اللہ تعالیٰ بالبصر جائزة فی العقل۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا انظر سے درست ہے نزدیک عقل کے اس سے کہ عقل رویت الہی کو منسخ اس وقت تک نہیں جانتی جب تک کوئی دلیل اس کے امتداد پر قائم نہ ہو۔ اور جو نکہ اب تک کوئی دلیل ایسی قائم نہیں ہوئی اس نے عقل رویت اللہ تعالیٰ کی حاضر کے ساتھ جائز جانتی ہے۔ یہ مسئلہ محکمة الامارات ہے۔ اہل مت کے ساتھ تمام اہل اسلام کو اس معاملہ میں اختلاف ہے۔ اگرچہ مسما و رکایمہ کے مذہب کے مطابق رویت الہی جائز ہے مگر یہ اللہ تعالیٰ کے جسمیت ثابت کرنے تیس بخلاف اہل سنت کے۔ اور کلام اس میں ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جسم جو کیا اس کا دیکھنا جائز ہے اور جو چیز نہ لگن ہو نہ رون کیا اس کا دیکھنا ممکن ہے۔ اور جو چیز نہ حرفاً ہوئے اور اس کا دلیل کامن ہے، جسے کامن غصی کہا کرتے ہیں۔ سو یہ مسائل ایسے ہیں کہ تمام اہل اسلام کو اس باب میں اہل سنت سے اختلاف ہے۔ دلیل عقل امکان رویت پر یہ ہے کہ ہم کو اعیان و اعراض کے دیکھنے پر لقین ہے اس نے کہم ایک جسم کو دوسرے جسم سے اور ایک جنم کو دوسرے عرض سے تمیز کر لیتے ہیں اور دیکھا تو کہ ایک مشترک ہے اس کے واسطے کوی علم مشترک رکھ جائیے۔ اگر علم مشترک رکھے گئے تو لازم آئے گا کہ ایک مدلول یعنی دیکھنے کے لئے چند علتها نے تامہ ہوں اور چند علتها نے تامہ کا ایک مدلول کے لئے ہونا باطل ہے پس علم مشترک کی وجہ سے یا امکان ہے یا حدوث ہے۔ حدوث وجود بعد الداعم کو کہتے ہیں اور امکان نام ہے عدم اور وجود کے ضروری نہ ہونے کا۔ اور عدم کسی شی کی علت نہیں ہوتا کیونکہ اس کو تاثیر نہیں اور جب حدوث اور امکان کے منی ہیں عدم پڑا ہوئے تو وہ یہاں رویت کی علم واقع نہیں ہو سکتی۔ اس صورت میں علم مشترک وجود پھر کہ وہ مشترک ہے دو میان جیسے ممکنات اور صاف ممکنات کے پس ذات باری تعالیٰ کا دلکھانی دینا دلیل سے ثابت ہے کیونکہ جو چیز دیکھنے کی علم مشترک ہے وہ سب ہیں موجود ہے۔ ذات باری یعنی وجود پیاس جاتا ہے اور ممکنات ہیں بھی۔ مل اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ذات ممکن میں ایسے خواص پائے جائے ہیں جن کے باعث سے اس کی رویت ہوتی ہے، اور ذات واجب میں ایسے خواص پائے جائے ہیں جس سے ذات پاک کی رویت نہیں ہوئے دیتے تو اس وقت ذات باری کا مری نہ ہونا مان یا جائے گا اور پھر یہ کہ جو طور عقل کے اس سلسلہ میں کلام کیا جائے تو ثابت کے در پی نہ ہونا چاہتے۔ بلکہ جہاں تک ہو سکے مخالفین کے دلائل کو توڑنا چاہیے جو امتداد عقلی ذات پر قائم کرتے ہوں۔ اس صورت میں ان اعراض میں تخلی کارا حاصل ہو گا جو مخالفین کی طرف سے وارد ہوں۔ اور مخالفین سے کہنا چاہتے کہ نصوص قطبی کو معانی ظاہری سے اس وقت پھریتے ہیں جب کہ اس کے معانی ظاہری کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل عقلی قطبی قائم ہو جسی ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کے مستحبیں پر دلائل عقلی قطبی قائم ہو چکے ہیں تو تم ان نصوص کو جن ہیں اس کے ممتنع پر باہم اور منہذل اور منہذل کا ثبوت ہے ظاہری معانی سے پھریتے ہیں۔ مگر صرف اس بات سے کہ جو ان کے ثبوت پر دلیل نہ قائم ہو یا استعمال پر دلیل کے ہونے کا احتمال ہو نصوص قطبی کے خاہری معانی دو رکر کے تاویں نہیں اختیار کی جا سکتی۔ پھر جب کہ کوئی برداشت عقلی امتداد رویت پر برابر تک قائم نہیں اس نے کہ جہت اور مقابله اور ریشنی اور قریب و بعد متوسط اور آنکھ کا مری کی طرف پھریتا وغیرہ باہم کا شرائط حقیقی ہونا رویت کے ساتھ قائم ہے۔ لئے ثابت نہیں بلکہ جائز ہے کہ یہ باتیں عادت کے طور پر جاری ہو گئی ہوں تو کس طرح ان نصوص کے معانی ظاہری جو جو ملے جائیں جو رویت کے معاملہ میں قرآن و حدیث میں آئے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ یہ ہو کہ صرف اتنے احتمال پر کہ شاید اس نص قطبی کے استعمال پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہو ظاہری معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اور تمام نصوص سلفۃ الاعیان ہو جائیں گے۔ کیونکہ سب ہیں احتمال اس بات کا موجود ہے کہ کوئی

دلیل غلاف پر قائم ہو۔

واجہہ بالنقل و قد ورد الدلیل السمعی بایجاب رویہ المؤمنین اللہ تعالیٰ فی الدار الآخرة۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا واجہہ نقل کے، اور بیک دارہ ہوئی ہے دلیل سمعی اس بات پر کہ دیدار اللہ تعالیٰ کا مئونوں کو عالم آخرت میں ضرور ہوگا۔ واجہہ مردیہاں واجہہ بالذات ہیں بلکہ واجہہ بالغیر مراہبے اس لئے کجب خدا نے تعالیٰ نے وعدہ اپنے دیدار کا فریبا کیوں اور اس کے رسول کی زبانی معلوم ہوا ہے تو اس وعدہ اہلی کا مختلف مفہوم ہے تو اس وعدہ کی وجہ سے اس کے دیدار کو ہم واجہہ نہ نہیں۔ اور ہیں مطلب ہے واجہہ بالذات اس لئے ہیں کہیے کہ رؤیت اللہ تعالیٰ کے مقدوریں ہے۔ اس ذات پاک پر ضروری ہیں کہ مجبوراً اپنا دیدار کر دے۔ اور دلائل سمعی رویہ اہلی کے بارے میں بہت سے ہیں جگہان کے ہوتے ہوئے دلیل عقل کے لانے کی ضرورت بھی نہیں بلکہ صرف فلاسفہ وغیرہ ان فرقوں کے منافق ہیں بیان کرتے ہیں۔ اور دلائل سمعی صرف اہل سلام کے صحابے کو ہیں۔ قرآن میں آیا ہے وَجْهَهُ يَوْمَ مِيَضِّ ظَفَرٍ إِلَى رَبِّهَا نَاطَرَةٌ، کہی متازہ ہیں اس دن اپنے رب کی طرف دیکھتے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر وردگار کے ثواب کی طرف مراہبے کہ اس کی ذات کی طرف ان کی غلطی ہے۔ وہ اللہ کا س قول پر غور ہیں کہ تے جو کفار کی شان میں ہے کلاراً تھمَّ عَنْ وَتَهْجِيْدِ يَوْمَ مِيَضِّ الْمَحْجُوبِوْنَ، یعنی بالحقیقت کفار پر وردگار کے دیکھنے سے اس روز منع کئے جائیں گے۔ اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مونمن غیر محبوب ہوں گے بلکہ اللہ تعالیٰ کو قیامت کے دن اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اگر اس دن مسلمان اپنے پروردگار کو نہ دیکھتے تو اللہ تعالیٰ کافروں کو اس پاٹ کی عارضہ دلا دا کر وہ قیامت کو دیدار حق سے محبوب ہوں گے۔ عارضہ اسی صورت میں صحیح ہے کہ اور نعمت دیدار سے کامیاب ہوں گری محروم رہیں۔ اگر مونمن بھی محبوب ہوں تو پھر کافروں کو صرزنش کیوں ہو۔ جیرین عبد اللہ بن عقبہ بن حرب میں مروی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے مسیح بخاری وسلم میں مروی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام والہ وسلم نے فرمایا ہے۔ احمد بن ستر و بن دبت کم يوم القيمة کہ انترون هذالقصیر ليلة البدرس۔ یعنی تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے میسے کہ دیکھنے ہواں چاند کر چوڑھویں شب میں۔ اس حدیث کو میں صاحبوں نے روایت کیا ہے۔ اور اس باب میں اور یہی احادیث آئی ہیں۔ اور شیعہ کے تمام فرقے سوائے مجتہد کے دیدار اہلی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رؤیت کے شرائط درکاریں۔ سلامی حاجت کی اور ہونا مریٰ کا حجم دار کعیف و رکبین، اور نظر کے سامنے آجائے سے اس کی رؤیت کا مکمل ہو۔ اور رائی و مرنی کے درمیان مسافت متوسط کا ثابت ہونا اس طرح کہ نہ بیعت دوڑ ہو نہ دیک اور دلوں کا مقابلہ ہونا اور حجاب درمیان ہیں حال نہ ہونا، اور رؤیت کے مکان اور جگہ اہم اور ضروری ہے، رؤیت بغیر ان شرائط کے حاصل ہونا مبالغہ ہے۔ ان سب باقیوں کے حجاب کی طرف مائنے یوں اشارہ کیا ہے۔

فیہی لافی مکان ولاعی ججهة من مقابلة ولا اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بین الرأی و بین اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کے دیدار کے لئے ان شرائط کی ضرورت ہیں۔ ان تمام شرائط کے بغیر اس کا دیدار ہوگا۔ اس کو بغیر مکان اور حجاب اور مقابلہ اور اس تک شعاع پہنچنے اور مسافت مقرر ہونے کے دیکھیں گے۔ یہ شرائط عادی ہیں۔ حجاج کے افعال صادر ہونے کے لئے چونچند باقیں ابطور عادت کے مقرر ہو گئی ہیں وہم نے ان کو شرائط و لوازم مان لیا ہے۔ اور یہ جان لیا ہے کہ حواس کا حکم بغیر ان کے نہیں چل سکتا بلکہ حیثیت یہ ہے کہ رؤیت میں بجز و جود رائی و مرنی کے کوئی اور شرط ہیں ہے۔ اگر یہ شرطیں رؤیت کے لئے لازمی مکمل ہیں تو چاہیے کہ رؤیت اہلی سے نسبت ممکنات کی بھی انکار کریں کہ حق تعالیٰ حاجت سے منزہ ہے اور اتمال شعاع اور مسافت متوسط بھی یہاں حصہ ہیں۔ یہ شرائط تو جسام کے لئے ہیں زکاس ذات کے لئے جو مادہ سے بالکل بھروسہ ہو۔ اور قرآن میں جو آیا ہے،

لائٹنڈ یونیکیہ الایصاں یعنی اس کو نہیں پا سکتیں آنکھیں۔ اس سے رؤیت کی نفع و فرمانہیں آتی کہ یہاں دا راک کہتے ہیں شی کی حقیقت کے جان لینے کو اور آیتیں اس کی نفع کی گئی ہے۔ اور یہ سکتا ہے کہ کسی شی کی رؤیت حاصل ہوا اور اس کی حقیقت پر اطلاع نہ ہو سکے جیسا کہ چاند کو دیکھتے ہیں اور اس کی حقیقت کا ادا راک نہیں کر سکتے۔ یاد راک اسے کہتے ہیں کہ مریٰ کو اس کی تمام حروف سمیت پورا پورا دیکھ لینا یعنی اس کا احاطہ کر لینا۔ اور عدم احاطہ سے عدم رؤیت لازم نہیں آتی۔ جیسا کہ علم کے احاطہ کر لینے سے علم کا عدم لازم نہیں آتا۔ جائز ہے کہ رؤیت ہو گرے احاطہ کے ساتھ نہ ہو جس کی آیتیں اس کی نفع کی گئی ہے۔ اور موئی علیہ السلام کو جو سوالی رؤیت کے جواب میں کہا تھا نہایت یعنی تو مجھ کو ہرگز نہیں۔ اور ہیں مطلب ہے واجہہ بالذات۔ اور واجہہ بالذات اس لئے ہیں کہیے کہ عارضت اہلی یوں جاری نہیں ہوئی ہے کہ اس وجہ سے اور رؤیت ناممکن الوقوع ہے۔ اور غرض اس خطاب سے یہ ہے کہ دینا میں اللہ تعالیٰ کے طاقت ان آلات حیثیت سے کہنا پذیر ہیں نہ لائے کہ اخراجت ہیں جسی ہیں دیکھ کر سکے گا۔ سید احمد خان کہتے ہیں کہ حضرت مولیٰ اپنے شوق کے سبب جس میں انسان کو نہ ہوں ہو جاتا ہے جیوں لگنے کے خلاف ان آنکھوں دکھانی پڑے۔ سید احمد خان کہتے ہیں کہ حضرت مولیٰ اپنے شوق کے سبب جس میں انسان کو نہ ہوں ہو جاتا ہے جیوں لگنے کے خلاف ان آنکھوں دکھانی پڑے۔ اس لئے رؤیت اہلی کا سوال کر دیتے۔ اور ہی اسرائیل اپنے اپنی حادثت سے یہجاہا کہ علیہ خدا کو ہم دیکھ لیں اور یہ دیکھ کر خدا اپنے تھیں نہ دکھا سکتا ہے اور نہ کوئی خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ یہ قول سید صاحب کا درست نہیں ہے۔ اس واسطے کہ جس کام کا محال اور غیر ممکن ہے زیاد یعنی اس علم ہوا س کی طلب میں ایسا دیوار اس ہو جانا کہ جس میں عقل درست نہ بھیض سے وقوف اور نادان آدمی کا کام ہے حضرت مولیٰ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرنا ایک امر قریح کی ان کی طرف نسبت کرنا ہے۔ انجام اسے ایسے انحال کا صادر ہونا محال ہے بلکہ حضرت مولیٰ کے اسی قریح سے رؤیت کا امکان بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کجب حضرت مولیٰ کی توہنے خدا کا دیدار طلب کیا توحضرت مولیٰ نے ان کو منع کیا حالا کہ اگر نہ ہو سکتے کی بات ہوتی تو حضرت مولیٰ منع کر دیتے جیسا کہ ان کے اس دوسرا سوال کے جواب میں کہا ہے لئے مبود بناءے ان کو جواب دے یا کہ تم ناداں لوگ ہو۔ اور پھر حضرت مولیٰ نے خدا سے رؤیت کا سوال کیا۔ اگر یہ محروم رہیں۔ اگر مونمن بھی محبوب ہوں تو پھر کافروں کو صرزنش کیوں ہو۔ جیرین عبد اللہ بن عقبہ بن حرب میں مروی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام والہ وسلم نے فرمایا ہے۔ احمد بن ستر و بن دبت کم يوم القيمة کہ انترون هذالقصیر ليلة البدرس۔ یعنی تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے میسے کہ دیکھنے ہواں چاند کر چوڑھویں شب میں۔ اس حدیث کو میں صاحبوں نے روایت کیا ہے۔ اور اس باب میں اور یہی احادیث آئی ہیں۔ اور شیعہ کے تمام فرقے سوائے مجتہد کے دیدار اہلی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رؤیت کے شرائط درکاریں۔ سلامی حاجت کی اور ہونا مریٰ کا حجم دار کعیف و رکبین، اور نظر کے سامنے آجائے سے اس کی رؤیت کا مکمل ہو۔ اور رائی و مرنی کے درمیان مسافت متوسط کا ثابت ہونا اس طرح کہ نہ بیعت دوڑ ہو نہ دیک اور دلوں کا مقابلہ ہونا اور حجاب درمیان ہیں حال نہ ہونا، اور رؤیت کے مکان اور جگہ اہم اور ضروری ہے، رؤیت بغیر ان شرائط کے حاصل ہونا مبالغہ ہے۔ ان سب باقیوں کے حجاب کی طرف مائنے یوں اشارہ کیا ہے۔

فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ الْاَنْعَالِ لِلْعِبَادَ كَلَهَا مِنَ الْكَعْزِ وَالْاِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعَصِيَّانِ وَهِيَ كُلَّهَا بَارِدَتْهُ وَمُشِيشَتْهُ وَحَمْكَهُ وَقَضَيَتْهُ وَتَقْدِيرَهُ۔ اور اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والا ہے سب کاموں کا بندوں کے لئے گھر سے درمیان سے اور فرمابرداری سے اور نافرمانی سے۔ اور وہ سب کام اللہ تعالیٰ نے کے ارادے اور مشیت اور حکم اور قضا و قدر سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہر ایک جو ہر اور ہر ایک عرض کا خالق ہے۔

محترمہ کا قول ہے کہ بندہ اپنے افعال احتیاریہ کا خالق ہے۔ اور امامہ اور کیسا ایسا اور زیدیہ کا بھی عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اسے افعال کو اپ پیدا کرتے اللہ تعالیٰ کو اس کے اقوال و افعال کے ارادہ میں بلکہ تمام حیوانات ذی الادہ کے افعال میں دخل نہیں۔ مگر یہ رائے عقلناً و نقلناً باطل ہے۔ دلیل عقلی یہ ہے (۱) بنese کا ہر کام ممکن ہے اور بیعت ثابت ہے کہ تمام ممکنات پر خدا کو تدرست ہے اور خدا کے مقدرات میں بندے کو دخل نہیں۔ اس واسطے کہ دلیل تماش سے جو اثبات توجیہ باری میں مذکور ہو گئی، یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقدمہ و واحد پر دو ذی اثر قدر تولی کا اختیار حاصل نہیں ہو سکتا (۲) اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہونا تو اسے اپنے تمام افعال استیفادی ملے ہوں و ذہرات غفلت و فرموشی۔

ارادہ کرتا ہے وہ بالضرور واقع ہوئی ہے۔ تخلف مرا الہی سے محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کے عدم و قرع کو جانتا ہے ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ محال ہے ورنہ بھرپور جہل لازم ہو۔

وللعماد افعال اختیاریہ۔ اور بندوں کے بعض کام اختیار والے ہیں۔ حقیقت میں امر و بخی ہیں یہ فائدہ ہے کہ بندوں کی حقیقت کھل جائے اور علم از لی مکلف ہو جائے کہ مطیح کون ہے اور عاصی کون۔ پس با جو دیکھ نہ کام کام اور ساری چیزیں اللہ کے ارادے سے اور تقدیر سے ہیں، پھر بھی بندہ فعل منحصر ہے۔ اس کو اپنے فعل میں ارادہ و اختیار حاصل ہے جو افعال اس سے صادر ہوتے ہیں وہ بھروسہ اضطرار صادر نہیں ہوتے۔

اشاعرہ کے نزدیک بندے کے ذی اختیار ہونے سے یہ ارادہ ہے کہ جب تین یا چار باتیں مجھ ہو جاتی ہیں تو فعل ضرور پایا جائے، (۱) قدرت جس کی وجہ سے فعل کے اقام پر حراثت ہوتی ہے (۲) اس بات کا تصور یا اعتقاد کہ فعل اچھا ہے اور ہو جی گا کوئی حاج موجہ نہیں ہے (۳) شوق جو اس تصور یا یقین کے بعد پورے طور پر پیدا ہوتا ہے (۴) ارادہ بعض کہتے ہیں کہ شوق مونکہ کام ارادہ ہے بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ پس ایسا اختیار ثابت کرنا ضروری ہے۔ اسی کے اشاعرہ معتقد ہیں۔ بلکہ اس تدریجی جو اختیار ثابت کرتے ہیں اس کو سی ہی سمجھوں گیا جائے جیسا کہ بعض موافع سے سمجھا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں کے مطلب میں خلاف نہ رہے۔ مگر جب پر قال ہیں کہ آدمی کو اصلاً اختیار نہیں اس کی حرکت جہادات کے مثل ہے۔ اور قداریہ کہتے ہیں کہ آدمی منکر کیلے ہے، اپنے کاروبار میں شغل ہے، اور اپنے افعال کا اپ خاتم ہے۔ مگر یہ افراد و قریب ہے۔ مذہب حق تو سلطہ ہے دونوں میں یعنی عقل اس امروسط کے اور اک میں حیران ہے حقیقت میں حیران ان کہے جو معتقدات میں بحث و جدال کرتے ہیں، ان کو ادائی عقلی سے ثابت کرتے ہیں، جب تک کوئی امر عقل ارادت نہ ہو اور معقول نہ ٹھہرے تصدیق نہیں کرتے اور اس پر یا ہمان نہیں لاتے یعنی اہل ایمان کے نزدیک دبیل قطبی اس مدعای شریعت ہے۔ قرآن ناطق ہے اس پر کہ تمام کام اس کی قدرت و ارادے سے ہیں تاہم طے و عصیان کو حق تعالیٰ نے بندے کی طرف مسروب کیا ہے اور فرمایا، خدا ہر گز ظلم نہیں کرتا بلکہ انہوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔ اسی پر معتقد ہونا چاہیے کہ خلق خدا سے ہے اور عمل بندے سے گواں کی کن کو ہم نہ پہنچیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسabاب اور اسطول کو اپنے فعل کا روپ کیا ہے کہ ان فعل اس کا چھپا ہوا ہے۔ جیسے قفل کو ظاہر میں کنجی کھوئی ہے اور حقیقت میں پیدا کرنے والا کنجی کی حرکت کا ہاتھ ہے ایسے ہی ہاتھ کی حرکت کا پیدا کرنے والا حق تعالیٰ ہے اگر کسی کے تیرنگے تو عاقل جانتا ہے کہ یہ اسے اگر کہنیں لگائے بلکہ کسی نے اس کو کمان کے ذریعے سے پھینکا ہے۔ اسی طرح جو عقلانیاً بندہ شریعت ہیں جانتے ہیں کہ ممکن اپنے مثل کو خواہ کوئی فعل ہو، افعال سے ہو یا عرض سے اعراض سے پیدا نہیں کر سکتا۔ حق تعالیٰ نے بندوں کو صورت قدرت اور ارادے کی دی ہے کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ اپنے اشتبہ میں بندوں کوئی اجلال اختیار ہے بخلاف حرکت رعشہ اور لکنت زبان کے کران میں اختیار نہیں ہوتا۔ اگر پر نظر غور دیکھا جائے تو اشاعرہ جس طرح بندے کے اختیار میں ہوئے تو بطریق و جوب کے اس سے حرکت ارتقا شی کا مஸروب کرنا کہ جب مرض عرض پایا جائے ہیں جو بندے کے اختیار میں ہوئے ہے تو بطریق و جوب کے اس سے حرکت ارتقا شی صادر ہوتی ہے۔ اسی طرح جب وہ امور پر جائے ہیں جو بندے کے اختیار میں ہوئے تو بطریق و جوب کے اس سے حرکت اختیاری سرزد ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب بندہ کسی کام کا قصد کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس فعل کو اس کے ارادے کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اور بسب اسی صورت ارادہ اور قدرت کے بندے کو کام بینی کام کرنے والا کہتے ہیں۔ خلق کہتے ہیں حق تعالیٰ اشیاء کے پیدا کرنے کو اور کسب کہتے ہیں اُن کے وجود میں لانے کو مختص سے اختیار و قدرت کے ساتھ جو کہ حق تعالیٰ نے بندوں کو دیتے ہیں۔ اور اسی لئے قرع کا پیدا کرنا

کے حالات تفصیلی طور پر معلوم ہوتے۔ حالانکہ بیکن نہیں کیوں نہ کہ نیندا و سہو کی حالت میں انسان اپنے اختیار سے بہت کام کر لگتا ہے اور ان پر مطلقاً اطلاع نہیں ہوتی۔ دلیل نقی صنو۔ سورہ صافات میں ہے، وَاللَّهُ خَلَقَهُ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ اللہ نے پیدا کیا تم کو اور جو تم بناتے ہو۔ اگر کوئی بیوں شب کرے کہ فارکو اللہ تعالیٰ کے تقدیت میں ساتھ مخالفت کر رہے ہیں۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خاتم ہے اور مختار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تن امور میں کہ فارکا اس کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں ان امور میں اس نے ان کو مختار کر رکھا ہے۔ اور جن امور کا وہ ارادہ کرتا ہے اور ان کا ہونا جرأتا ہے توانی میں کسی کو جمال مخالفت نہیں۔ جیسا کہ فارک وغیرہ کو موت، حیات، صحت، مرض وغیرہ میں کچھ اختیار نہیں۔ جس طرح اللہ جاہت ہے ویسا ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ معززہ کا مفہماً اس قول سے کہ بندہ خاتم افعال ہے کہ جب تین یا چار باتیں مجھ ہو جاتی ہیں تو فعل ضرور پایا جائے، تو بندہ کی غالیت کو غیر مستقل جانتے ہیں۔ اس لئے کہیر اپنے افعال کے پیدا کرنے میں ان اساباب اور آلات کا محتاج ہے جو باری تعالیٰ نے پیدا کئے ہیں۔ پس بندہ کی اور غذا کی غالیت میں نہیں واسان کا فرق ہے جو کنکہ ہمارے علمائے متربیدی کو ان کی رائے کے ابطال میں بہت اصرار عطا اس واسطے بیانات میں بڑا مہماً الخدی کیا ہے۔ اور ان کی مگر اسی کے اثبات میں دفتر کے دفتر سیاہ کرڈاں اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معززہ تقدیری و محوس سے بھی بدتر ہیں کہ مریخ کو خالق اپنے افعال کا جانتے ہیں۔ محوس تو خدا کا ایک ہی شریک بتاتے ہیں اور قدار شرک کا ثابت کرتے ہیں پس معززہ کو شرک کہنا جائز نہیں اس نے کرشک یا الہیت میں ہوئی ہے یا عبادت میں۔ لورہت میں خدا کا شریک بھوس ثابت کرتے ہیں اور عبادت میں بت پرست۔ معززہ یہ چارے تو بندہ کو خالق یا موجوداً مختصر غیر مستقل بتاتے ہیں۔ اور جیسے جو مشہور ہے القدس یہ محبوس ہذک الامۃ یعنی تدریجی اس امت کے بھوس ہیں، اس کو زجر و تحلیظ اور ان کا اعتقاد کی جرمائی بیان کرنے پر محمل کرنا چاہیے۔ قدری کو بھوس جو کہا ہے جس ہیں یہ مشری نہیں کہ مشتبہ سب طرح کی مانگت اور مشابہت میں مشتبہ یہ کام ساوی ہو اور تھام احکام میں دونوں شریک ہوں۔

س۔ کافروں عاصی نے خدا نے تعالیٰ کے حکم از لی کی موافقت کی ہے تو معلوم ہوا کہ کافروں عصیان میں طاعت ہے۔ پھر گناہ کے کام پر متواخذه ہونا درست نہیں۔

ج۔ طاعت اس حکم کی موافقت کا ہام ہے جو کتب الہی میں واقع ہے یا پیغمبروں کی زبانی پر چاہے۔ اور ظاہر ہے کہ خدا نے غالی اور پیغمبروں نے کافروں عصیان کی مذمت بیان فرمائی ہے اس نے نافرمانی اور انکار اور جبل گناہ کے کام کسی طرح طاعت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اور معززہ کہتے ہیں کہ امر خیر اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے اور کافروں عصیان بندے سے با خیاں خود ہوتے ہیں۔ خدا کے ارادے اور مثبت کو اس میں دخل نہیں بلکہ وہ مخلوق سے اسلام و طاعت کا ارادہ کرتا ہے۔ اور کافروں مھیت کی نسبت ارادہ نہیں کرتا کیونکہ بُری بات کا ارادہ کرنے والابرائی کی طرف مسروب ہوتا ہے جس طرح ظلم کا از کتاب ظالم کرتا ہے اسی طرح بُرائی کا ارادہ کرنے بھی بُرائی سے منزدہ ہے۔ اور اسی مبحث کا یہ مسلمانی تجھے کہ بندہ کا سب افعال ہے یا خالق افعال۔ اہل مفت یہ کہتے ہیں کہ ارادہ ایسی متعلق ہوتا ہے ہر موجود سے خواہ وہ میں ہو یا عرض، خیر ہو یا شر، کافر ہو یا اسلام، طاعت ہو یا معصیت۔ اور معززہ کا قول ہے کہ اگر کافروں مھیت حق تعالیٰ کے ارادہ سے ہو تو ازم آتی ہے کہ کافروں عاصی اپنے کافروں عصیان میں مطیع ہو کیونکہ انہوں نے ارادہ الہی کی طاعت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طاعت کہتے ہیں حکم کی موافقت کو۔ اور حکم ارادے سے غیر ہے۔ اللہ حکم مستلزم ارادہ کو نہیں اور نہیں عذر ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس نے تمام آدمیوں کو اسلام و طاعت کا حکم دیا ہے اور کافروں مھیت سے منزدہ ہے اور وہ میں کے اسلام اور کافر کا کفر کا ارادہ بھی کرتا ہے۔ اور بُری ارادہ الہی کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی۔ جس چیز کا اللہ تعالیٰ

قیح نہیں بلکہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ عمدہ چیز کی خوبی اس کی صفت سے جو کو قیح ہے معلوم ہوتی ہے پس اگر بدی نہ ہوتی تو یہی کی خوبی معلوم نہ ہوتی۔ اس کسب تصحیح کا قیح ہے پس کسب اور خلق میں فرق یہ ہے کہ کسب ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ کام ممکن نہیں۔ اور خلق ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ خالق کو استقلال حاصل ہوتا ہے۔ اور بعضاً نے کہا ہے کہ جو کچھ دافع ہوا اے کے ساتھ وہ کسب ہے اور جو کچھ دافع ہوبدون آئے کے وہ ظلم ہے۔ پھر جو کچھ پیدا کرے خدا نے تعالیٰ اپنی خاص قدرت و ارادے سے اور بندے کی قدرت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ اور رادے کے وہ ظہور ہے۔ اور جو کچھ پیدا کرے خدا نے تعالیٰ اپنی خاص قدرت و ارادے سے اور بندے کی قدرت بندے کی قدرت اور اختیار کے پیدا کرنے کے قریب پیدا کرے یہ صفت اور فعل اور کسب ساتھ منصب کیا جائے گا۔ جیسے کہ بندہ کے انعال اختیار کے اللہ تعالیٰ ان کو بندے کے ارادے کے موافق پیدا کرتا ہے۔ پس اگر قدرت کرتا ہر بندہ نیک کام کرنے کا تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کی قدرت پیدا کرتا ہے جیسی نیک کام کرنے کے اسباب و آلات کو سلامتی عطا کر دیتا ہے جن کے ذریعہ سے بندہ اس فعل کو ظہور ہیں لے آتا ہے۔ اور اگر بندہ بُرے کام کا قدرت کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کی قدرت بندہ میں پیدا کر دیتا ہے جیسی اس کے اسباب و آلات کو سلامتی دیتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بندہ آپری فعل خیر کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اس لئے وہ ذم و عخاب کا سحق ہوتا ہے۔ بندے کے اسی کسب پر مدح و ذم اور ثواب و عذاب مترتب ہے۔ غریبیکار بہت نے جبر و اختیار دونوں کو جو کر کے یعنیدہ قرار دیتا ہے کہ بندہ کے انعال خدا کی حقیق اور بندہ کے کسبے صادر ہوتے ہیں۔ جیسی غالباً خدا ہے اور کاسب بندہ۔ چنانچہ بعضاً نے کہجے میں کہ جب بندہ کسی کام کا ارادہ مصمم کرتا ہے تو خدا نے تعالیٰ اس میں فضل پیدا کر دیتا ہے۔ اور آیات و احادیث میں جو غالباً عباد کی طرف منصب کر کے مدح و ذم اور ترتیب ثواب و عقاب ان افعال پر بیان کئے ہیں باوجوړ کی حق تعالیٰ تمام افعال کا فافناں اور موڑ ختنی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بندوں کے کسب کو غالباً میں بڑا فعل ہے۔ اور وہ انعال حرفات اور علامات میں مدح و ذم اور ثواب و عذاب کے۔

يشابون بھا و يعاقيبون عليهما بلندے ثواب و عذاب پاتے ہیں ان انعال اختیاری پر عادت الہی یوس ہی جاری ہے کہ جب بندہ الاد کسی فعل کا کرتا ہے تو اللہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے اثواب و عذاب اس کے فعل پر تنقیق ہوتا ہے۔ زیور و شجرے مانند انسان بجھوڑ پہے اور نہ اس اصحاب اختیار کے کھوچا ہے وہ کمرے بلکہ بہت کچھ چاہتا ہے کہ یوں کروں اور یوں ہو مگر نہیں کر سکتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کام کوئی اور بے کہ وہی پیدا کرنے والا بندوں کے اعمال کا ہے خواہ یہی خواہ بدیہیان ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب شیکی اور بدی دونوں اللہ کی طلاق ہیں اور حدوث او ظہور ان کا اللہ کی شیکی اور ارادہ سے ہوتا ہے تو پھر گناہ اور بُرے کام پر بندہ کو تعزیر اور سزا کی کیا جدی ہے اور شریعت کس واسطے ہے اور تغیرہوں کے پیچے کیا فائدہ۔ جو کام بندہ کرتا ہے وہ مشیت الہی سے ظہور ہیں آتا ہے۔ بندہ کا قصور کیا ہے سزادینا انصاف کیونکر ہوا۔ حالانکہ اللہ جل شانہ عادل ہے نظام ہیں ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے کہ جا فلاش حصہ سے مال جھین ل۔ اور جب وہ غلام مکح بجا لائے تو سزا لائے۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ شیکی اور بدی دونوں کا پیدا کرنے والا اتو بلاشبہ اللہ ہی ہے گراں بنڈوں کو اتنا اختیار بھی دیا ہے کہ جا ہیں نیک کام کریں چاہیں بد کام کریں۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر اچھا کام کرو گے تو ہم راضی اور خوش ہو گے اور بُرے کام ہماری مرضی کے خلاف ہیں مقرر ہے ہم ان کی سزا دیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھنا چاہیے کہ ایک شخص اپنے ذکر کے کہ تو بازار کو جا اور فلانی چیزیں آتھے۔ انجے اختیار ہے کہ زبردستی چیزیں لائے یاد ام دیکھر دیلاتے۔ اگر دام دے کر لائے گا تو ہم خوش ہوں گے اور انعام دیں گے۔ اور جو زبردستی چیزیں لائے گا تو ہم ناخوش ہوں گے اور تجھے سزا لائے گی۔ اس صورت میں اگر اس نے اپنے مالک

کی مرضی کے خلاف کام کیا تو قطعاً سزا پانے کا سزاوار ہے۔ اور سزادینا کسی طرح خلاف عدالت و انصاف نہیں ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے بندوں کو ایک طرح کا اختیار دیا ہے کہ وہ اُس اختیار سے اپنے اور برے دونوں طرح کے کام کا قصد کر سکتے ہیں اور یہیں کہہ دیا ہے کہ اچھے کاموں سے ہم راضی ہیں اور بد کام ہماری نارضا مندی کا باعث ہیں۔ اب بندہ جیسا کام کرے گا وہی ہی اس کا بدلہ پائے گا۔ اور یہ میں عدل و انصاف ہے۔ رعشہ دار ہاتھ میں اور صحیح ہاتھ میں فرق ظاہر ہے۔ جب رعشہ ہاتھ میں ہو گا تو وہ کتنے والے سے کسی طرح نہ رکے گا۔ اور تندرست ہاتھ کرو کرنے اور بلانے میں اختیار ہے اگرچہ اس کی بے اختیاری اور اس کا اختیار دوں اللہ کی طرف سے ہیں۔ مگر دونوں حالتوں میں تفاصیت کھلا ہو گا۔

والحسن منها برضاع الله تعالى والقبيح منها ليس برضاعته۔ اچھے کام ان افعال اختیاری میں سے اللہ کی رضا مندی کے موافق ہیں، اور ان میں سے بُرے کام اللہ کی رضا مندی کے نہیں گو کفر و ایمان اور طاعت و عصیان اور نیک و بدی عباد کی حدا کے ارادے اور حکم و تقدیر سے صادر ہوتی ہے مگر وہ ایمان اور طاعت اور نیک سے راضی ہے، اور کفر و معصیت سے راضی نہیں۔ فرماتا ہے، لا يَرْضى لِيَعْبَادُوا أَنْكُفَرُ۔ اللہ پسند نہیں کرتا اپنے بندوں کا کفر۔

مس۔ جب کہ صد و یک فریق خدا نے الہی ہے اور رضا بقضا واجب ہے تو رضا بکفر واجب ہے حالانکہ رضا بکفر کفر ہے۔

ج۔ کفر اگرچہ قضا سے صادر ہوتا ہے مگر یہ نہیں ہے کہ کفر و بقضا ایک چیز ہیں جو کہ قضا اللہ کا فعل ہے اس لئے اس سے رضا واجب ہے۔ اور کفر چونکہ بندے کا فعل ہے اس سے رضا متعلق نہیں ہے بلکہ وہ ناپسندیدہ ہے خواہ شکرنا اور پیدا کرنا اور ہدیہ اور رضا میں ہے اور راضی ہونا اور رضا یہ ہے کہ حکم دے کر وہ ادا کرنا ہوتا ہے کہ حکم کرتا ہے اور نہیں چاہتا ہے کہ واقع ہو کسی مصلحت کی وجستہ جس کو سوائے خدا تعالیٰ کے دوسرا نہیں جانا۔ جیسے بھیار دوائے سمع اپنے ارادے سے کھا تو لیتا ہے مگر رضا اس کی کڑوی دو اکھانیں نہیں ہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی رضا اچھے کاموں کے واسطے ہوتی ہے اور برے کاموں کے واسطے نہیں۔

والاستطاعة مع الفعل۔ اور استطاعت کام کے ساتھ ہے جس طرح مفترکہ کو اہل سنت کے ساتھ مسئلہ قدرت میں اور طرح اختلاف ہے ایک اختلاف یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے قبل۔ اہل سنت کا نہیں ہے تو یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کفر مفترکہ کا نہیں ہے اور کفر مفترکہ کا نہیں ہے کہ فعل سے قبل ہو اکرتی ہے۔ یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر قدرت فعل سے قبل ہو فعل کی صحت اپنے وجود سے قبل لازم آئے حالانکہ شی کا تقدم اس کے وجود ذات پر معامل ہے۔

وهي حقيقة القدرة التي يكتون بها الفعل۔ اور وہ حقیقت ہے قدرت کی جس کے سببے فعل اختیاری وجود میں آتا ہے اور بجھوڑ کی یہ رائے ہے کہ استطاعت ارادے فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔ اور حق یہ ہے کہ استطاعت علت ہے اس واسطے کا استطاعت کے ساتھ فعل کا ادا کر لینا اور جب ہو جاتا ہے اور استطاعت کو فعل پر تنقیم زمان نہیں ہوتا، بلکہ لتفہم ذاتی ہوتا ہے۔ پھر کونکہ فعل کا وجہ اس کی طرف مسروب نہ ہو گا۔ اور اس کا اقرار کیسے ذکر کیں گے کہ فعل کے پیدا ہونے کا استطاعت بہبُری ہے۔ کیونکہ ایک شکا کو دوسرا شک کے ساتھ اس طرح کا تعلق حاصل ہونا کہ اس کے ساتھ ہی اس کا وجود میں آجانا وجہ ہو جائے یہی علیت کی نشانی ہے اگرچہ بطریق عادت ہی اور حقیقت میں وہ اس کی علت نہ ہو۔

من۔ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شرع کی طرف سے بندے پر مکلفت قبل فعل کے رکھی گئی ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نماز کا تارک نماز کا وقت ہو جانے کے بعد اداۓ نماز کے واسطے مکلف ہے۔ اسی طرح کافر بھی عالیت کافر میں ایمان پر مکلف ہے اور ظاہر ہے کہ زانی فعل نماز و قوع میں آیا ہے نکافر ایمان رکھتا ہے مگر یہ دوں نماز اور ایمان پر مکلف ہو چکے ہیں۔ پس اگر ان کو

اشیہ کل ذلك مخلوق اللہ تعالیٰ لاصنح للعبد فتخليقه۔ اور جو روپ ہوتا ہے چوٹ کی جگہ ان انسان کے مغرب پہنچانے کے بعد اور تو شما کا سخن کا انسان کے توڑے کے بعد اور ش اس کے جیسے موت بعد قتل کے پس بحسب اللہ تعالیٰ کے مغلوق ہیں۔ بندہ کو ان کے پیدا کرنے میں کچھ دخل نہیں۔ معتزل کے نزدیک ایسے تمام افعال کا خاتم بھی بندہ ہے مگر اس تدریس کے ان کے نزدیک بندہ کے افعال کی دوسریں ہیں (۱) جو افعال کر بالذات بندے کی ناشیر اور قدرت سے صدور پاتے ہیں ان کا نام افعال مباشرت رکھا ہے (۲) جو افعال اس مباشرت کے بعد خود بخوبی پیدا ہو جاتے ہیں حالانکہ انسان دوسرے کا اصل اقتداء نہیں کرتا، ان کا نام افعال مولودہ قرار دیا ہکہ بندہ اگرچہ ان کا بھی موجود ہوتا ہے مگر افعال مباشرت کا توسط ضروری ہے۔ تو یہ کے معنی یہ ہیں کہ فاعل کے ایک فعل اختیاری سے دوسرے فعل واجب ہو جائے جیسے درد کا ہونا چوٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور کاتخی کا تو شنا پیدا ہوتا ہے تو یہ کے نتیجے سے۔ اور موت پیدا ہوئی ہے مارڈا نے۔ اور یہ افعال تولید ہیں۔ اوسارنا اور توڑنا اور عمارۃ النای سب افعال مباشرت ہیں! افعال تولید کے نتیجے ہیں کہ فاعل نے ان کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ صدور ان کا مارڈ نے اور توڑ نے اور قتل کرنے کے بعد واجب ہے۔ ابی منت کے نزدیک ان سب کا خاتم اللہ تعالیٰ ہے۔ جس قدر اثر میں اور مغلوق میں تعدد ہوتا ہے اسی قدر طبقِ الہی میں ہی تحد آتا ہے تو تولید کا زعم باکمل بے اصل ہے، اس لئے کاس سے یا تو ایک مقدور پر دو قاد متعلق کا تصحیح بلا منزع لازم آتی ہے۔ اور یہ وہ حال ہیں۔ اور وجہ ازدم یہ ہے کہ جب ایک جسم دو قدرت والے مخلقوں میں پہنچے گا اور اس وقت ایک بات کے حوالے اپنی طرف کھینچنے کا اور دوسرا اس کو اسی وقت اسی جانب دھکیلے گا توہیاں اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک ہی حرکت دونوں مخلقوں کے ایچھے اور دھکیلنے سے حاصل ہوئی ہے تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ایک جسم دو مختلف قادروں کا مقدور ہے۔ اور یہ عالی ہے۔ اول اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک بات کے حوالے ہو جو حصہ حکم اور صاریح اعلیٰ ہے۔ اس واسطے کہ خاص ایک بات کی نسبت یہ بھنا کاس کی وجہ سے وجہ حرکت میں آیا ہے ترجیح بلا منزع ہے۔

والمقتول میت بالجلد، اور مقتول مرتا ہے اپنے وقت پر۔ یہی حال اشخاص کا ہے جسے سائب وغیرہ زہر پرلا جانور کاٹ کھاتے یا کوئی زہر دیتے اور وہ مر جائے۔ اللہ تعالیٰ مجتبی عمر اپنی تقدیرِ مجازی کے ذریعہ سے اس کے لئے مقرر کر دیتا ہے اور جو وقت اس کی موت کا علم الہی میں ہوتا ہے اسی وقت میں اس کو موت آتی ہے۔ اس کی موت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس لئے اس میں کسی طرح کا تغیر تقدیم و تاخیر کے ساتھ قاتل کی وجہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لیکن اُمّۃ آجَلٌ مُؤْتَمِرٌ فَإِذَا كَانَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔ ہر قوم کے لئے ایک وقت مقرر ہے۔ پھر جب پہنچا ان کا وعدہ تو نہ کریں گے ایک گھر طی اور نہ جلدی۔

معتزل کا یہ مذہب ہے کہ مقتول کی موت قاتل کے قتل سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح مسموم کی موت زہر دینے والے کے فعل سے پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ موت بندہ کے افعال میں سے ہے۔ اگر قاتل اسے قتل نہ کرتا یا زہر دینے والا زہر نہ دیتا تو جو قاتل میں موت کا خدا کے تعالیٰ نے مقرر کر دیا ہے اس وقت تک چیتا۔ قاتل نے تقدیرِ الہی کو بدل دالا۔ اگر مقتول اپنی اجل سے مرتا تو قاتل پر تصاص لازم نہ آتا۔ اور اس کا یہ عمل کسی طرح نہ شرعاً عقلانہ موم سمجھا جاتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ قاتل پر تصاص عائد ہونا اور اس کو خدا کا بھروسہ پہنچانا یا مر شرعی ہے۔ شرع نے رفع تازع اور انسداد و فسام کے لئے یہ مذہب مفترکی ہیں۔ ورنہ دلیل عقلی کوئی اس پر قائم نہیں ہے۔ بندہ اگر جو فعل قاتل کا خالق نہیں مگر کا سب تو ضرور ہے۔ جب وہ ایسے نامشروع فعل کے کسب کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ موافق عادت کے اس فعل کے بعد مقتول کی موت پیدا کر دیتا ہے۔

استطاعت حالتِ مخلیف میں اولئے نمازو اور قبل ایمان کی نہ ہوتی تو یہ لازم آتا کہ شرع نے عاجز کو مخلیف دی ہے حالانکہ مخلیف عاجز

ج۔ استطاعت کے دوسری ہیں (۱) قدرتِ حقیقی کو کہتے ہیں جو فعل کے موجود کردینے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور یہ قدرت فعل کے ساتھ موجود ہوتی ہے (۲) اساب و آلات کے ہمیا ہونے اور اعضا کی صحت و سلامتی کا نام ہے اور فعل سے قبل پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر مخلیف شرعی کا مدار ہے۔ اس آئیت میں یعنی وَلَمَّا عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعُوا لِتَبَوَّءَ مَسَاجِدَهُ فَرَأَيْهُمْ حُنْكَرْ ہے تو گوں پر حج کرنا اس مگر کا جو کوئی اس تک پہنچ سکنے کی استطاعت رکھتا ہو) استطاعت کے معنی دو مراد ہیں۔ یعنی آلات و اساب کا درست اور اعضا کا سالم ہونا۔ مخففِ حج بھی مترجم کے جواب میں بطور دفعہ دخل مقدر کے کہتے ہیں ہے۔

و یقح خدا اللہ علی سلامۃ الاسباب والآلات والجواہر وصحۃ التکلیف تعقد علی هذہ الاستھانۃ او کبھی واقع ہونا ہے یہ نام (استطاعت و قدرت) سلامۃ پر اساب کی او رکام کرنے کی چیزوں کی او رسلامتی پر اتحاد پاؤں کی او رمخلیف شرعی کا مدار اسی قسم کی استطاعت پر ہے۔ اب ہم تقریرِ جواب کو کھو لے دیتے ہیں تاکہ بنیاد شہہ باکمل گھر جائے مترجم نے جو ثابت کیا ہے کہ الگ استطاعت کو فعل سے مقدم نہ مان جائے گا تو مخلیف عاجز لازم آئے گی، اپنے اس قول میں اس نے اگر عجر کا استطاعت مخلیف لازم آسکے۔ اور اگر عجر کو استطاعت کے معنی دو مراد کی صدقہ رکار دیا ہے تو اس صورت میں مخلیف عاجز نہیں ہے۔ اس لئے کہ فعل کے بندہ کے اعضا و حواس صحیح و سالم ہوتے ہیں۔ گواہ وقت قدرتِ حقیقی کو فعل کی علت ہوتی ہے حاصل نہ ہو۔

ولا يخلف العبد بالليس في وسعه۔ اور مخلیف شرعی نہیں وی جاتی بندے کو اس چیز کی جس کی سائی اس میں نہ ہو جو چیز نی نفسہ میکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو جیسے اجسام کا پیدا کرنا، یا اس کا صدور بندہ کی عادت کے خلاف ہو جیسے پہاڑ کا اٹھاینا، آسان کی طرف چڑھنا ان دونوں تمثیل کے ساتھ بھی بندہ با فعل مخلکف نہیں۔ سورہ لقۃ میں ہے لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ شَئْ يَنْهَا زَكْلِيف نہیں دیتا اللہ کسی شخص کو مگر جس قدر کی اس میں گناہ کش ہے، پس وس سے مراد وہ ہے جو نظر ہر قدرت میں ہو زکوہ چیز کر کی نظری میکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو۔ اور وہ چیز میکن ہو مگر عادت کے خلاف ہو۔ اخلاق اس میں ہے کہ ملماے ماتریدی تو کہتے ہیں کہ عقل بھی یہ جائز نہیں رکھتی کہ بندہ اس کے ساتھ مخلکف ہو سکتا ہے۔ اور یہی رائے مقرر ہے۔ مگر علمائے اشعری جواہر عقلی کے قاتل ہیں اور کہتے ہیں کہ آیاتِ قرآن اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جو حیوانات کی قدرت میں نہ ہو اس کے ساتھ با فعل مخلکف نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ مخلکف ہو سکے۔ امکان کی نظر ان سے نہیں بھلکتی۔ مگر یہ قول اور دلیل ہے اس واسطے کہ جو چیز نی نفسہ میکن اور جائز ہو تو اس کو موجود فرض کر سکتے ہیں۔ اور جب تکلیف ایسی چیزوں کے ساتھ جائز اور ممکن ہو گی تو اس کے موجود فرض کر لیتے ہیں۔ اور لازم کے مستحیل ہونے سے ملزم کا مستحیل ہونا بھی واجب ہوتا ہے۔ اور یہ مکان مخلیف مزدہ ہے اور جمال لازم۔ اور وہ محال کیا ہے خلے پاک کے کلام کا جھوٹا ہونا۔ اور جب اس کے موجود فرض کر لینے سے یہ مال لازم آتا ہے کہ کلام الہی کذب ہے تو معلوم ہوا کامکان مخلیف غلط ہے۔

وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْحَقِّ الْمُضْرِبُ عَقِيبَ ضَرِبٍ بِالْأَنْسَارِ فِي الزِّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ انسانٍ وَمَا

والموت قائم بالملیٹ مخلوق اللہ تعالیٰ۔ اور موت قائم ہے مردہ کے ساختہ او مخلوق ہے الش تعالیٰ کی۔ بندہ کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ تحقیق مقام یہ ہے کہ مرت میں اختلاف ہے کہ وجودی چیز ہے یا عدمی۔ جو کیفیت وجودی کہتے ہیں ان کی دلیل یا رشاد خداوندی ہے خالق الموت والحيات لیکن پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو ترجیح کیا۔ تو جو کہ پیدا کرنا ایک چیز کا موجود کرنا ہے اس سے معلوم ہوا کہ موت وجودی چیز ہے اور اس میں اور حیات میں مقابلہ صدیں کا ہے کہ دونوں حجج نہیں ہوتیں اور حب کی موت کو صفت وجودی استیم کر دیا تو وہ مخلوق بھی ہوگی اور میت کے ساختہ فائدہ بھی۔

ان میں مقابلہ عدم اور ملکہ کا ہے یعنی ملکہ حیات کے عدم کا نام موت ہے۔ اور آیت مذکورہ میں خلق سے مراد ہے اکرنا نہیں بلکہ تقدیر سے مطلب یہ ہے کہ مقدر کیا موت و حیات کو۔ اور تقدیر امور عدمی کی بھی جائز ہے۔ اور اعلام نہ مخلوق ہونے کی صلاحیت سمجھتے ہیں شکی کے ساختہ فائدہ ہونے کی۔ مگر یخال غلط ہے، اس لئے کہ موت حادث ہے اور ہر حادث کے لئے تحدیث کا ہونا ضروری ہے اور احادیث اور خلق (جس کے معنی پیدا کرنے کے ہیں) ایک چیز ہیں۔ پس موت کے ساختہ پیدا کرنے کا تلقین ہوگا اور خلق موت کی تاویل تقدیر موت کے ساختہ کرنا اور لایجاد موت کے معنی چھڑانا الغوب ہے۔ دوسرے موت نہ منش ہے اور نہ واجب، تو ضرور ہے کہ ممکن ہوگی اور ممکن کے لئے علت موجودہ کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرتع لازم آئے گی۔ تیسرا موت عدم عرض کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کسی چیز کا عدم ہے۔ اور اس قسم کے عدم کوئی بھلوار و در ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور بوجواد ثبوت کے لئے موجود و خالق کا ہونا واجب ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ موت کیفیت وجودی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ ذی حیات میں پیدا کر دیتا ہے۔ اب موت و حیات میں عدم ملکہ کا مقابلہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ایک دوسرے کی ضدیوں گے۔

والاجل واحد۔ اور وقت موت کا ایک ہی ہے متشدد نہیں۔ سورہ جاثیر میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ لاکید و قون فیہا الموت الا الموتۃ الا نجاتی دن کھیس گے آخرت میں مناگر جو پلے مرچے دنیا میں کسی معززی کے نزدیک مقتول کے لئے دو جلیں ہیں۔ ایک قتل و دوسرے موت۔ جیبور معززلا اور کبھی کرایوں میں لفظ موت کے استعمال میں اختلاف ہے، جیبور کے نزدیک تو فعل کا اطلاق درست ہے۔ مگر کبھی کہتی ہے کہ فعل کی موت ذکرنا چاہیے۔ اللہ کے فعل کا نام موت ہے اور بندے کے فعل کا ہم قتل۔ اور اہل نعمت کا بھی یہی مذہب ہے، کطبی اور غیر طبیعی دونوں قسموں کی اجلوں پر لفظ موت کا اطلاق ہے۔ اور اس آیت میں وَمَا مَحْمَدُ إِلَّا سُونَّةً مَّدْقَدَ حَكَتْ مِنْ قَبْلِكُوكَلَوْسَنْ أَدْفَتَلَ رَادْمُجَدْ تو ایک رسول ہے۔ ہوچکے پبلے اس سے بہت رسول پھر کیا اگر وہ مر گیا یا ما را گیا، موت اور قتل میں تردید دوں کے مقام از ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ خوبیت صراحت ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ محمد مر جائے یا خاص کر مارا جائے۔

والحرام رزق و کل یستوی رزق نفسہ حلالا کان او حراماً ولا یتصور ان لایا کل الانسان رزقه ادیا کل غیرہ رزقه۔ اور حرام بھی رزق ہوتا ہے۔ اور ہر ایک پوری کرتا ہے اپنی روزی کو حلال ہو یا حرام۔ اور یہ نہ تصویر کی جائے کہ انسان اپنی روزی نہیں کھاتا یا دوسرا اس کی روزی کھاتا ہے۔

علمائے سنت و جماعت کے نزدیک رزق اسے کہتے ہیں جس سے جاندار منفع ہو، عام اس سے کہ نفع اس کا کھانے کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور طریقہ سے اور وہ مباح ہو یا حرام ہو۔ معززلا کیا مذہب ہے، کہ حرام رزق نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رزق کے معنی بیان کئے ہیں کہ رزق وہ ملکوں ہے جس کو مالک کھائے۔ تو معلوم ہوا کہ رزق وہی ہے جو حلال ہے کیونکہ ان کے نزدیک ملکیت

کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ شارع نے اس میں تصریح کرنے کا بھی حکم دے دیا ہوا اس صورت میں شراب اور سورج کسی مسلمان کی ملک کے ساتھ نہیں ہو سکتے، اس واسطے کہ اگرچہ ملکوں ہیں مگر شارع نے ان میں تصریح کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ وَمَا مِنْ ہوں رزق نہیں ہو سکتے، اس واسطے کہ اگرچہ ملکوں ہیں مگر شارع نے ان میں تصریح کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ وَمَا مِنْ دَآبَةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ يُرْسَلُ فَهَا (کوئی نہیں پاؤں چلنے والا زمین پر ملک اللہ پر ہے رزق اس کا) ظاہر ہے کہ بہائم کے لئے رزق ہے اس سے معلوم ہوا کہ موت وجودی چیز ہے اور زہبہ امام کوئی چیز پر ملکیت حاصل ہے کیونکہ یہ مختار نہیں ہیں اس پس معززلا کی تعریف غلط ہے۔ ان کی تعریف سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کا رزق کھائے، کیونکہ طعام کے وہی اس کی ملکیت میں ہونے سے غیر بالک کو اس کے کھانیے میں کسی طرح کی مخالفت نہیں ہو سکتی۔ یا آئیہ اللہ تعالیٰ امْسَأْلُكُوا مُلْكُوا وَمِنْ

طَبَبَتْ مَارَدَ فَنَكَهُ دَاءِ اِيَّانِ وَدَاءِ كَهَاوْ پَاكَنْزِرْ چِيزِ حِيزِ حِيزِ كُورُوزِي دَيِّنْ فَنَهُ دَيِّنْ اَكَرَ حِيزِ رَزْقِ رَزْقَنَا تَوَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَيْيَا

کی قید گانے کی ضرورت نہ پڑتی۔ معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے کہ طیبات کی قید سے اسے حلال سے خارج کیا۔

وہ اس کی کمزوری حرام کو رزق نہیں جانتے یہ چار باتیں ہیں (۱) رزق کا مفہوم اس بات کا متفق ہے کہ راذق کی طرف مسوب ہو (۲) رازق نہیں ہے مگر اللہ (۳) حرام چیز کے کھانے سے انسان پر عذاب ہوتا ہے (۴) اللہ کوئی کام قبچ نہیں ہوتا جب فعل الہی ہیں بُرَانی نہیں تو اس کا ملک رکب کیسے غاب کا سختی ہو سکتا ہے۔ اس واسطے معزز لیے ایضاً اختیار کیا کہ جو حلال چیز کھانی جاتی ہے وہ تو رزق الہی ہے اور باقی رزق نہیں گو انسان اسے عمر بھر کھاتا ہے، اور شاہد کی جانب ہے بیظاً ہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معززلا کو افظور رزق کا طعام حرام پر استعمال کرنے میں تماں ہے تاکہ فعل الہی یہیں قباحت لازم نہ آئے۔ کیونکہ رزق رسانی اللہ کا کام ہے وہ یہ تو سچی متفق ہے کہ حرام چیز بھی کھانی جاتی ہیں اور ان سے نفع پہنچتا ہے گریہ را کے معزز لی کی نادرست ہے اس لئے کسی کام پر قباحت لازم نہیں آئی وہ فاعل مغاہرے حرام چیز کے کھانے والے کو عذاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے کبوں حلال کو بھوکا

اللہ پر قباحت لازم نہیں آئی وہ فاعل مغاہرے حرام چیز کے کھانے والے کو عذاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے کبوں حلال کو بھوکا کر حرام تو اختیار کیا۔ ایسے اس بیکیوں نہ ہم پہنچانے ہیں سے طعام حلال ہاتھ آتا۔ اور یہ سب نہیں ہے کہ حرام چیز کا پیدا کرنا قبیح ہے جس سے اللہ کے فعل ہیں قباحت ثابت ہو بلکہ عذاب کے سبب ہوتا ہے۔

وَاللَّهُ تَعَالَى يَضْلِلُ مِنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مِنْ يَشَاءُ۔ اور اللہ تعالیٰ گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے اور را و راست پر لاتا ہے جسے چاہتا ہے۔ سورہ ماء مذہب میں بھی من یَشَاءُمْ وَيَهْدِي مِنْ یَشَاءُ گمراہ کرتا ہے اللہ جس کو چاہے اور بہایت کرتا ہے جس کو چھلے ہے۔ بہایت کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ نبی یا قرآن یا مرشد کی صفت بہایت کے ساختہ مجاہا ہوئی ہے۔ کیونکہ نہیں ہوئی ہے جس کو چھلے ہے۔ بہایت کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اسی طرح ضلالت کو بھی مجاہا شیطان اور بہت اور بدآدمی کی طرف ہدایت یعنی صراط مسیقیت کا پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح ضلالت کو بھی مجاہا شیطان اور بہت اور بدآدمی کی طرف ہشوب کر دیتے ہیں کیونکہ بھی صلالت اسکا پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہیں۔ جس طرح کوئی شخص ڈوب جائے یا شیر سے چڑا ڈاٹے تو مجاہا اس کی موت پانی اور شیر کی طرف مسوب کر دیتے ہیں جا لئے حقیقت میں موت اس کی اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اسی نے پانی اور شیر کو اس کی موت کا سبب بنایا ہے۔ اور معزز لی کے پیدا ہوتے ہیں کہ بہایت و ضلالت حق و باطل کی طرف بلانے کے محوں میں ہیں۔ اور وہ جا کی یہ پیار کرتے ہیں کہ بندہ اپنے اغوال کا آپ غالی ہے۔ پس بہایت اور ضلالت کو انسان بطریقی مباشرت کے پیدا کرتا ہے اور ان کے اثر اس مباشرت سے بطریقی تولید کے پیدا ہوتے ہیں یعنی بھری رائے ان کی غلط ہے اس لئے کہ مگر اسی اور بہایت میں تمام انسان مختلف طور پر ہوتے ہیں۔ حالانکہ دعوت کل امت کے لئے بلا اخلاقات عام ہے۔ اگر بعض آدمیوں نکل بعض وجوہ سے نہ پہنچ کے تو اس سے غوریت دعوت میں نقصان نہیں آسکتا۔ پس اگر یہ بات درست ہو تو سارے انسانوں کا ایک ساحال ہوتا جس طرح ایک کی دعوت اسلام ان کو پہنچی ہے رسولوں اور ان کے تابعین کی معرفت اللہ تعالیٰ سورہ فاتحہ میں کو تعلیم فرماتا ہے کہ یہ کہو احمدنا القیس لاط

الْمُسْتَقِيمَ۔ چنانہ کو سیدھی را۔ اگر عدالت دعوت الی الحجت کے معنی ہیں ہوتی تو وہ تو ان کو حاصل ہو چکی بھی۔ پھر کیوں اللہ تعالیٰ مونین سے فرماتا کہ تم اس کے حصول کے لئے مجھ سے استغفار کرو۔ کیونکہ حاصل کی طلب جو شے۔

وَمَا هُوَ لَا صَلِحٌ لِلْعَدْلِ فَلِيُسْ ذَلِكَ بِوَاجْبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى۔ اور جو چیز بندہ کے حق میں بہتر ہے اس کا پہنچانا بندہ کو اللہ پر واجب نہیں۔ جب کہ ثابت ہے کہ کفر و معصیت اور بد نیتوں کا گراہ کرنا اللہ کے ارادہ سے ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اصلاح کا پہنچانا اس پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ میدا کرنا کافر و معصیت کا ادا رادہ کرنا کافر و معصیت اور ضلالت کا اصلاح نہیں ہے۔ سلاموں کا اس پر اتفاق ہے مگر مفترزل اس بات کے قائل ہیں کا اصلاح اور لطف اور ثواب و عذاب اور آلام کا عوض بندوں کو پہنچانا حق تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ یہ چیزیں اس کے اختیار میں ہیں اور کوئی مانع بھی نہیں ہے تو پھر ان کا ترک کرنا کیوں کہ سفل نہ ہو گا۔ مفترزل بنتے ہیں کفار اور فساق کو ہمیشہ دوسرے میں رکھنا اور عذاب سے کبھی بجات نہ دینا یہی ان کے واسطے آخرت میں اصلاح ہے۔ اور ان کے اعمال کو باطل کرنا اور ان پر احتہان فرماتا یہ دنیا میں ان کے لئے اصلاح ہے۔ مگر یہ قول باطل ہے کہ اور بہت سے مغزیں ہے۔ حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اگر اس پر کوئی مانع بھی نہیں ہے تو وہ واجب کے ترک کرنے سے عذاب کے منافی ہے۔ حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اس کے اختیار میں ہیں اور کوئی مانع بھی نہیں ہے تو پھر ان کا ترک نہ ممکن ہوتا۔ حالانکہ کوئی اس پر حاکم نہیں ہے۔ اگر واجب ہوتے تو وہ ان کے صدور کے ترک کرنے پر قادر نہیں نہ ہوتا۔ دوسرے اس کا کسی بندہ پر احسان ثابت نہ ہوتا کیونکہ اگر اس نے کسی کو دین و دنیا کی نعمتیں دیں تو اس چیز کو کیا جو اس پر واجب بھی۔ تعمیر سے ابو جہل یعنی اور بنی علیہ السلام پر اللہ کا احسان برابر ہوتا تو کچھ زیادہ شکر گزاری حضرت پر واجب نہ ہوتی کیونکہ اس نے جو دلوں کے لئے اصلاح خواہ کیا۔ اپنے واجب فارغ الذمہ ہوا۔ آخرض اصلاح کو اللہ پر واجب کہنے سے اور بہت سے سخت اعزاز ارض لام آتے ہیں کہ مفترزل ان کے جواب بالکل عاجز ہیں۔ اور سورہ العائمین جو آیا ہے گفتَ حَلَّ نَفِيْسَةِ الرَّحْمَةِ ۚ اسکی ہے اس نے اپنی ذات پر مہر بانی اور حضرت نے فرمایا ہے کہ جس میت مسلمان پر ہمین نیاز پر صیص اللہ تعالیٰ اس کے لئے بہشت و مخفرت واجب کر دیتا ہے۔ جیسا کہ مالک بن ہبیر وہ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ یہ لکھنا اور واجب ہونا اس کے فعل اور وعدے کے بحسب ہے۔ پس یہ واجب الخیرو ہے۔ اور مش جو ہے وہ واجب الذات ہے۔

وَعِدَابُ الْقَبِيلَ لِلْكَاذِفِينَ وَلِبَعْضِ عَصَمَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعْذِيمُ أَهْلِ الْأَطْاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِالْعِلْمِ اللَّهُ تَعَالَى يُوَدِّعُهُمْ اُوْزَعَابُ قَبْرِ كَافِرِ الْكَافِرِ ۖ کو اور بعثت گنہگار ایمان والرل کو اور آسائش فرمائیں تو اس کو قبر میں اس چیز سے کہ جانتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ اور حس کا وہ ارادہ کرتا ہے (حق ہے) اس سے معلوم ہوا کہ انہیں بھی لگھا رہا ہے کوئی عذاب ہو گا جن کی تعذیب اللہ کو منظور ہو گی۔ بکے لئے عذاب کا ہونا ضرور ہے۔ اللہ تعالیٰ حاکم اور تواریخ ہے کہ جس کو جا ہے گناہ کاران مونین ہیں سے عذاب نہیں کرے۔ قبر سے مرد عالم بڑی ہے کہ دنیا اور آخرت میں واسطہ ہے۔ قبر سے ماریاں مدن ہیں ہے تاکہ کیفیت شامل ان لوگوں کی نسبت بھی ہو جو دیا میں ڈوب گئے ہیں یا آگ میں ہل کر مر گئے ہیں۔ یا کسی جانور نے ان کو کھا لیا ہے۔ بھٹے بھٹے ہیں کہ عذاب روح کو ہوتا ہے اور بھٹے کہتے ہیں بدن کو انسان کے عمل کا ایک خاص اثر ہے ہر ایک نیک یا بد کام کرنے کے بعد اس کا نگ انسان پر جوتا ہے اور عالم مثال میں وہ اپنے مناسب کسی صورت میں تشكیل ہو جاتا ہے اور ثیامت تک اور بعد اس کے جو کچھ مورتیں بنائے وہ عمل ظاہر ہو گا وہ سب بائیں اس عمل میں بالقوہ اس وقت موجود ہوتی ہیں جس طرح کو درخت کے تنجم میں پھل پھول پتے اور شاخیں نامہ بالقوہ موجود ہوتے ہیں اور آنکا فاتا وہ سب ظاہر ہوتے ہیں جس طرح کو درخت کے وہ حالات کہ اس تنجم سے برآمد ہوتے ہیں خیالی ہیں اسی طرح اعمال کا اپنی مناسب صورتوں میں ظاہر ہونا بھی جیا لیتا ہے۔ بعض آیات اور بہت سی احادیث صحیح اس بات پر درجات

کرتی ہیں کہ اس عالم غیری کے سوا ایک اور عالم (عالیٰ مثال) ہے کہ جس میں اعمال و احوال وغیرہ اشارے پتے مناسب ایک صورت خاصی میں ملک ہوتے ہیں اور اس عالم میں پیشتر اثیار موجود ہو چکے ہیں تب اس عالم غیری میں اسی کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ اور بہت سی چیزیں اس عالم میں یہاں سے نقل کر جاتی ہیں چنانچہ بھی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قیامت کے روز سورہ بقرہ والی عمران بالد کی صورت میں یہاں ہوتے ہیں اور اس عالم میں پیشتر اثیار موجود ہو چکے ہیں تب اس عالم غیری میں اسی کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ اور بہت جائیں گے پہلے نماز پھر زکوٰۃ پھر ورنے آئیں گے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَإِذْ سَلَّمَ إِلَيْهَا رَبُّهُ وَحْنَا فَمَشَّلْ لَهَا بَيْتَهُ سوچیا کہ جبریل مرتضیٰ کو آدمی کی صورت میں نظر آئے۔ وہ عالم کہیں آسمان و زمین پر کسی خاص جگہ نہیں بلکہ اس عالم حس کا دروازہ پہلو ہے پس جب یہ ثابت ہو چکا تو انسانوں کی جزا اور مزراۓ اخروی کی صورت ہے کہ جب انسان بابِ جہانی آثارتا ہے تو اس کے اعمال اچھی یا بُری صورتوں میں آکر دکھائی دیتے ہیں۔ پھر جب جسم کو چھوڑ دیتا ہے تو حظیرۃ القدس کو علیین بھی کہتے ہیں۔ پس باں مانکر کی طرف اس طرح کھینچ کر جاتا ہے کہ جیسے لوامقنا طیس کی طرف پھینکتا ہے اور اس حظیرۃ القدس کو علیین بھی کہتے ہیں۔ اور اس کے اعمال و احوالات اور مقربین اور داروازے طبیعت میں سے ملاقات ہوتی ہے اور اس کی جہانی بائیں مٹ جاتی ہیں۔ اور اس کے اعمال و احوالات اور اخلاق میں اصلاح کو نہیا ہے۔ مثلاً اس کو دکھایا جاتا ہے جنت کی ہوائیں اور نہ شبیوں اس کو آتی ہیں اور اس کی خواہش کے اخلاص کو نہیا ہے۔ مثلاً اس کو دکھایا جاتا ہے جنت کی ہوائیں اور نہ شبیوں اس کو آتی ہیں اور اس کے اعمال ممکنہ نہیا ہے۔ مثلاً اس کے موافق نہماۓ الہی اس کے لئے تھکل ہو جاتی ہیں۔ اور جو بخش ہے تو اس کے اعمال ممکنہ نہیا ہے۔ مثلاً اس کے عذاب کرتے ہیں۔ اس کا بجل و شہوت اور دیگر اخلاقی رذیل ساخت پھوکی صورت ہیں ظاہر ہو کر اس کو ڈستے ہیں اس پر گز ٹرتے ہیں اور طبقہ علمانی میں جس کو سمجھنے کہتے ہیں اس کو مجبوس کیا جاتے ہے۔ اور یہ داں اپنی نازیباں اپنے سے نہیا ہے۔ اور اس سمجھنے کو عالم قبر کہتے ہیں۔

وَسُؤالٌ مُنْكَرٌ وَنَكْرٌ (اور سوال منکر و نکر کا حق ہے)۔ منکر و نکر دو فرستے ہیں نہیا ہے عظیم و مہیب۔ سیاہ رنگ اسکی ہیں ان کی کیوں اور جانکری کے مانند روشن ہوتی ہیں وہ قبیل اس کے خدا و رسول اور اس کے دین کی بہتیں کرتے ہیں من دربک و من نہیا ہے۔ جیسا کہ مالک بن ہبیر وہ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ یہ لکھنا اور واجب ہونا اس کے فعل اور وعدے کے بحسب ہے۔ پس یہ واجب الخیرو ہے۔ اور مش جو ہے وہ واجب الذات ہے۔

خاتم اس کا بخیر ہو ہے فوجاب دیتا ہے پر دو گاریں اور ملک ہے اور پیغمبر میرے محمدی اللہ علیہ وال وسلم ہیں اور میرادن اسلام ہے تو مثل عروس خواب نازمیں استراحت کرتا ہے۔ اور قبر اس کی ایک چین چینہاۓ جنت سے ہوتی ہے۔ اور اگر وہ بندہ بدستیز بکار عذاب کا سزاوار ہے اور یہ جواب زدیا بلکہ کچھ اور کہہ بھی تو مخفیت و عذاب دیکھتا ہے۔ اور قبر اس کے حق میں دوزخ کے غاروں میں سے ایک غار ہو جاتی ہے۔ اور منکر و نکر کا سوال کرنا ہر مردہ صیف و کبیر سے ہو گا اگرچہ کوئی پانی میں ڈوب گیا ہر یا آگ میں جل گیا ہو یا کسی جانور نے اسے کھایا ہو۔ قطبی کا قول ہے یہ دونوں فرستے عظیم الجہنم ہونے کے بھبھے ایک ہی آن میں تمام دنیا کے مددوں کے سوال کر لیتے ہیں اور قدرت الہی ایک مرد کو دمرے مرد کے جواب سننے سے باز بھتی ہے مگر طبیعی نے یہ دعویٰ بلا دلیل کیا ہے کہ ایک چاہت فرشتوں کی اس کام پر یا موربے اور ہر مردہ کے پاس دو فرستے اس جماعت میں سے بھیجے جاتے ہیں۔

ثابت بالد لائل المدعیۃ (یہ سب بائیں شابت ہیں دلائل کہتے ہیں) چنانچہ عذاب قبر کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے آئتِ اہر یُعَذَّبُ مَنْ عَلَيْهَا عَذَّدٌ وَأَعْشَى ۚ وَيَوْمَ تَقُومُهُ الْمُسَاخَةُ ۖ أَدْخُلُوا آنَّ فِرْعَوْنَ أَدْخُلُوا آنَّ فِرْعَوْنَ جاتے ہیں کفار اہل فرعون مجس و شام اگ میں اور قیامت کی ان کو حکم ہو گکہ ان کو نہیں کو نہیں کرو بہت سخت عذاب ہیں اور جمال فرعون کے حق میں عذاب تبریز ہے تو غیر کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ فرق کا کوئی قابل نہیں ہے۔ اور ترمذی جتنے ابو حیدر حنفے

روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے القبر و حضنه من دیاض الجنۃ او حضرۃ من حضرۃ الجنین - رسمی قبر ایک چین ہے جو نبیؐ کے جنت سے یا ایک غار ہے دوزخ کے غاروں سے۔ اور حاکمے مسند کیں ابوہریرہ رضیٰ رحمہ فرقاً روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے استنزوہوا من الیوں فان عامة عذاب القبر منه (یعنی پیشہ سے پاکیزہ رہواں نے کہ بہشتی عذاب قبر کپڑوں کی ناپاکی کی وجہ سے ہو گا۔ ترددی نے ابوہریرہ رضیٰ رحمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے مردہ جب قبر میں داخل کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے کالے کبریٰ آنکھوں والے آتے ہیں ایک منگر گھلاتا ہے اور دوسرا کمیر ان آخر الحدیث۔ اور بخاری مسلم نے اس رسمے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس وقت ہرگز کو دون کر کے ہماری لوٹتے ہیں تو وہ ان کے جو توں کی آواز سنتا ہے اور اس کو دو فرشتے اگر سمجھاتے ہیں، الی آخر الحدیث۔ اور بخاری مسلم نے بنی عائشہ رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ ایک بیرون ان کے پاس آئی اس نے ان کے سامنے عذاب قبر کا ذکر کیا اور ربی بن صالح نے حضرت کے حق میں دعا کی کہ اللہ آپ کو عذاب قبر سے بچائے۔ بنی صالح نے جناب سرسود کائنات سے عذاب قبر کا عال دیافت کیا تو اپنے فرمایا کہ قبر کا عذاب حق ہے۔

والبعث حق راحنا بعد موت کے بحسب احسان حق ہے، عاقل و مجنون و حی او حن و شیاطین اور بیان و طیور و حشرات میں اٹھیں گے بیسب عموم قول حق تعالیٰ کے قتل بمحیینها الیذی آنٹا اھا اؤل مَرْقُوقِ زَوَان سے کہہ دے کہ جلا نے کہا جس نے ان کو پیدا کیا ہے پہلی بار ظاہر ہے کہ جس نے اول عدم حض اور نابود صرف سے پیدا کیا اور کتم عدم سے وجود میں لایا وہ دبارہ بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ سورہ انعام میں ہے وَهُوَ الَّذِي يَبْدِلُ وَالْخَلْقَ كُلَّ يَعْيَدُ كَ وَهُوَ أَهُوَ عَلَيْكُ وَهُوَ ہے جو پہلی بار بناتا ہے پھر اس کو دُھرائے گا اور وہ آسان ہے اس پر)۔

فلا سفر حشر احادیث کے مکمل ہیں اس نے کہ مدد و مکالم کا اعادہ بعینہ حال ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حشر احادیث سے ہماری مزاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے نام اجزاء میں کوچم کر کے اسی مدد و مکالم کا اعادہ بعینہ حال ہے۔ کام اجزاء میں کوچم کر کے اسی میں روح داخل کر دے گا۔ اب تم اس کا نام اعادہ بعینہ رکھو یا نہ رکھو اختیار ہے۔ اور ان کا ایک بھی اعتراف ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان لرکھاۓ اور وہ اس کا جزو بدن بالکل ہو جائے تو حشر کو اجزا کیا تو ان دونوں میں اعادہ ہو گایا صرف ایک ہیں پہلی صورت محل ہے۔ اور دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک کا اعادہ اس کے تمام اجزاء کے سامنہ نہیں ہو۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اعادہ ان اجزاء کے اصلیہ کا ہو گا جو ابتداءے عمرے آخر تک باقی رہتے ہیں اور کھائے ہوئے اجزا فضلہ ہوتے ہیں اصلیہ نہیں ہوتے۔ اور تنازع بیان اس نے لازم نہیں آئا کہ جسم ثانی جسم اول کے اجزاء اصلیہ سے بنتا ہے بخلاف تنازع کے کہ اس میں روح پہلے جس جسم میں ہوئی ہے وہ اور تو ہے اور جس میں اعادہ کرتی ہے وہ اور امکان بیٹ تزویل عقلی و نقلي دونوں سے ثابت ہے البتہ وقوع پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں سوانع نقل کے۔ اور امکان بیٹ کا اثبات ان دو مقدمات پر موتوف ہے (۱) قابل کے حالات سے بحث۔ سو دلیل رہے کہ انسان یا عبارت ہے نفس سے یادن سے۔ پس اگر ارض سے عبارت ہے جیسا کہ مذہب حق یہی ہے توجہ کر اس کا پہلی بار بدن متعلق ہونا جائز ہو تو اس کا تعلق دوبارہ بھی بدن سے جائز ہو گا۔ اور اگر انسان عبارت بدن سے ہے اگر چیز قول خلاف تحقیق ہے تو جس طرح ہی بار جنستے بدن نے ایک سیکل مخصوص کے سامنہ تایف حاصل کر لی ہے اسی طرح دوبارہ بھی جیتا کا اس میں آنا ممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو چیز بعضی اوقات میں ممکن ہصول ہو تو وہ تمام اوقات میں ممکن ہصول ہو گی (۲) خانہ عالم نام جزیبات

اور معلومات کو صحیح جانتا ہے اور ہر ایک شے اس کے علم میں ہے اور جب یہ بات مقرر ہوئی تو بالآخر وہ اجر ہے بدن زید کو اگرچہ میں مل جائیں یا دریا بیہیں ڈوب جائیں تینی کرستا ہے۔ اور اس کے بعض کو بعض سے پہچان لینا ممکن ہے اور جب یہ تقدیمات ثابت ہو پچھے تو یقین کر لینا چاہیے کہ بحث مکمل ہے۔ اور اس کے وقوع کا ثبوت ابیمار کی زبانی ہوتا ہے۔ اور دلائل سے ابیمار کی صداقت بخوبی ثابت ہے تو انہوں نے جاس امر مکمل کے واقع ہونے کی خبر دی ہے یہ صحیح ہے۔ پس واجب ہو گئیں کر لینا بحث کے واقع ہونے پر ورنہ تکذیب ابیمار کی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے ان دلائل کے سامنے جو ابیمار کی صداقت کے باب میں وارد ہوئے ہیں۔

والوزن حق راوی تسلیمان کی اور بدی کی کا حق ہے، بعضی مفترض کیتے ہیں کہ میرزا کا ہوتا جائز ہے گریثوت کے قابل نہیں۔ اور بعض کیتے ہیں کہ بات محال ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جوزن و میزان کا ذکر ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ پورا پورا انصاف کیا جائے گا اس میں ذرا فرق نہ ہو گا، اور اس بیان سے در اصل ترازو مراد نہیں۔ انہوں نے جو میرزا پر اعتراض کیا ہے اس لفڑی سے چار چتر ان سکھتے ہیں (۱) عرض مدد و مکالم کا محال ہے (۲) اعمال ایسی چیز نہیں جن کا جسم ہوتا ہے ان میں تعلق ہو گا ان خفت۔ اور وزن ہونے کے لئے یہ بآسانی شرط ہیں (۳) جیکہ اللہ تعالیٰ کو علم ہے تو وزن کرنے کی کیا حاجت ہے۔

جواب پہلے تین اعتراضوں کا یہ ہے کہ اعمال کا وزن نہیں ہو گا بلکہ اعمال انا میں کا وزن ہو گا۔ یعنی جن کا غدوں میں بندوں کے عمال لکھے ہوں گے وہ وزن ہو کر ان کی کیت معلوم کی جائے گی جیسا کہ حدیث بطارقہ میں وارد ہے جو ترمذی اور حاکم اور احمد اور ابن ماجہ نے این عمر نے روایت کی ہے اس میں ہے فتوحۃ البحدرات فی کفۃ والبخارۃ فی کفۃ فطاویٰ السجلات وثقلت البخارۃ ریعنی رکھے جائیں گے اعمال انا میں کے طوراً ایک پڑتے ہیں اور ایک پرچم دوسرے پڑتے ہیں۔ پس یہکچھ وثقلت البخارۃ ریعنی رکھے جائیں گے اعمال انا میں کے طوراً ایک پڑتے ہیں اور ایک پرچم دوسرے پڑتے ہیں۔ پس یہکچھ وہ طوراً اور بھاری ہو گا وہ پرچم۔ اور چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں عرض کے پانچ نہیں ہیں تو پھر کوئی مکر ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے نام اجزاء میں کوچم کر کے اسی مدد و مکالم کا اعادہ بعینہ حال ہے۔

عبداللہ بن عباس میں بحث اس نے کہ جو ایک اعتراف ہو تو قیمت اسے کوئی کوئی حکمت ہو گی جس کی اطلاع ہم کر نہیں ہو سکتی۔ اور کیا نہیں کہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اعمال کو وزن کرنا اپنی واقعیت کے لئے نہ ہو گا بلکہ بندوں پر بحث تمام کرنے کو وزن کر لے جائیں گے۔ **والكتاب حق راوی تک بدری کے صحیحے احتکوں ہیں دینا حق ہے**، لکھا ہے کہ بندہ دنیا میں جو نیک یا بد کام کرتا ہے دو فرشتے جو اس کے دلوں شاذوں پر مامور ہیں وہ لکھ لیا کرتے ہیں۔ اگر تک بدری ہے تو وہ اپنے شانے کا فرشتہ ایک نیکی کی بجگہ دس نیکیاں تحریر کرتا ہے اور جو بدی ہے تو بائیں شانے کا فرشتہ داہنی طرف کے فرشتے سے پوچھتا ہے کہ لکھوں ہو کہتا ہے تھہ جا شاید تو بہ کرے۔ اسی طرح تین بار استفسار کرتا ہے اور وہ روکتا ہے۔ جب بندہ تو پہنیں کرتا تو وہ ایک ہی بدی کوکھ رکھتا ہے اور جو کوئی ایسا ہے کہ گناہ اس نہیں ہو تو بائیں طرف کا فرشتہ داہنی طرف کے فرشتے کا گواہ رہتا ہے۔ بعضی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بائیں طرف کا فرشتہ طاعت اور عبادت کی کمکتار ہے۔ جیسے ابیار علیہم السلام کہ گناہوں سے محروم ہیں گریثات کی کی سے کوئی خالی نہیں جو عبد کا حق ہے وہ کسی سے ادا نہیں ہو سکا اور نہ ادا ہو سکتا ہے۔ الفرض جب قیامت قائم ہوگی تو یہ فرشتے وہ نامہ اے اعمال کو حقیقت روزنا مچے ہیں ہر ایک کو پڑھا کر مسلمانوں کے دستِ راست میں اور کافروں کے دستِ چپ میں پس پشت سے دیں گے اس آیت میں قاتماً مأمن اُوْتیٰ کِتَابٌ لِّلْمُبِينَِ اللَّهُ بَاتُ کَوَاللَّهُ بَاتُ پَكْ نَهْ بِیَانَ کیا ہے۔ مفترض کیتے ہیں کہ کتاب بھی بحث ہے پس یہ لوگ اس کے مکر ہیں۔ اور ہم والوزن حق کی شرح میں جواب مفصل دے پکھیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔

والسؤال حق (اور سوال حق ہے) سوال پرچھنے کو کہتے ہیں اور بیان بندوں کے نیک و بد کام کا حساب کرنے سے مراہیے اگر جس کچھ پر دردگار کو معلوم ہے اور اس پر روشن ہے لیکن یہ اس لئے کہیجے کہ جوت ہو بندوں پر اور طلاق ہو طلاق پر یہ حساب قرآن مجیداً اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسٹریک باری سب کا حساب کرنے گا اور کلام اپنی ایک کادوس سے کے ساتھ اس طرح نہ ہو سکا کہ مختلف ہو جائے۔ یا ایک سے کلام کرنا دوسرا سے سے کلام کرنے کو صراحت ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مانکر علیورہ علیحدہ حساب کریں گے اس وجہ سے کہا گی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مانکر علیورہ علیحدہ حساب کریں گے اس وجہ سے کہا گی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مانکر علیورہ علیحدہ حساب کریں گے اس وجہ سے کہا گی کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے مانکر علیورہ علیحدہ حساب کریں گے۔

والحوض حق (حوض حق ہے) مراہیاں وہ حوض ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قیامت کے دن ہوگا بخاری و مسلم نے عبد اللہ بن عمر رضے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا حوض مریج ہے طول و عرض یہ ۴۵ کاپانی و دو حصے بڑھ کر سفید اور مشک سے زیادہ خوبصورت ہے۔ اور آنکھوں سے اس کثرت سے ہوں گے جیسے یہیں کاپانی و دو حصے بخاری و مسلم و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جنتان من فضۃ اینہما و ما فیہا و جنتان من ذہب اینہما دما فیہا و مینی و دو حصوں کے ترتیب اور سالاسامان چاندی کا ہے اور دو کا سونے کا۔

سیداحمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ بھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے، اس میں نیک مرمر کے اور موتو کے جڑا و محل ہیں، بااغ میں شاداب سرین و رخت ہیں، دودھ اور شراب اور شبد کی نیاں بہادری ہیں، ہر قسم کا میوه کھانے کو موجود ہے، ساقی و ساقیوں نہایت خوبصورت چاندی کے لگن پہنچے ہوئے جو ہمارے بیان کی گھومنیں پہنچی ہیں شراب پلاڑی ہیں، ایک بھنی ایک حور کے لگن میں اتحاد ہے، ایک نے ان پر سر دھرا ہے ایک چھانی سے پرٹ رہا ہے، ایک نے لب جاں بکش کا بوس لیا ہے، کوئی کسی کو نے میں کچھ کرہا ہے کوئی کسی کو نے میں کچھ ایسا یہودہ ہے جس پر تسبیح ہوتا ہے۔ اگر بہشت ہیں ہے تو بلا مبارکہ حمارے خلبات اس سے ہزار درجہ ہیں۔ سید صاحب کہتے ہیں کہ حقیقت ان چیزوں کا وہاں موجود ہونا مقصود ہیں ہے۔ بلکہ باقی مذہب کا ان چیزوں عمان ہیں ہے۔ عمان ملک اڑن ہیں ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک روایت این عمر رضے یہوں ہے کہ اس حوض کی مسافت جربہ اور اذرح کے فاصلہ کے برابر ہے جو روشنہ شام میں ہیں اور ان میں دن کا فاصلہ ہے۔ اور اقطینی کی روایت یہوں ہے کہ اس حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ دیہ اور جربہ اور اذرح ہیں ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ دیہ اسے کہ مسافت ہو گا جتنا فاصلہ دیہ اور جربہ اور اذرح ہیں ہے۔ اور بعض کے فاصلہ کے برابر ہے جو روشنہ شام میں ہیں براہ رہوں گے یا قریب المسافت ہوں گے۔ اور اگر متفاوت ہوں تو یہ سمجھا جائیے کہ مقصود ان بیانات سے بعد مسافت کا بطور تغییر کے جلانا ہے حضرت نے ہر کسی سے اس کی سمجھ کے موافق نہیں اور تقریباً حوض کی مسافت بیان کر دی، اور یہیں اور تقریباً حقیقی کا بیان فرمانا آپ کو منظومہ نہ کیا۔

والصل طحق (اوہ پل صراط حق ہے) اوہ پل یاں سے زیادہ باریک تکوار سے بڑھ کر تیزی ہوگا۔ دوڑخ کی پشت پر رکھا جائے گا۔ جہیز پل صراط کے مترکہ ہیں اور مترکہ میں سے ابوالہیzel اور بشر بن معتمر پل صراط کے جواز کے قائل ہیں مگر اس کے موقع کے موقع کے مترکہ ہیں۔ مکر کی کہتے ہیں کہ جب کوہ بال سے زیادہ باریک ہے تو اس پر مخلوق کیونکر گزرے گی، اور اگر گذر بھی سکی تو بڑی مشقت کے ساتھ گذسے گی جو مسلمانوں کے واسطے سراسر موجود ہذاب ہے، حالانکہ قیامت کے دن ان پر عذاب نہ ہونا چاہیے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خدا قادر تو ناہیں اس کے نزدیک مسلمانوں کو اس پل سے آسانی کے ساتھ عبور کر دیں گے اور بڑی بات نہیں ہے۔ چنانچہ ابوہریرہ و حذیفہ رضے مسلم نے روایت کی ہے کہ جو لوگ نفضل والی ہیں وہ مانند بریق کے اور بعضے مثل ہواؤ کے گذریں گے۔ اور بعضے پرندوں کی طرح اور بعضے ایسے جیسے پیادے

دوڑتے ہیں گذریں گے اور یہ سب نقادت بقدر کی دشی اعمال شخص کے گذر نہیں ہو گا۔ پیغمبر ان کے پل صراط پر کھڑے ہوں گے اور کہتے ہوں گے یا مسیح سلسلہ راستے اللہ تعالیٰ پا جا پا، یہاں تک کہ بندوں کے اعمال کی قوت سُست ہو جائے گی۔ ایسے اعمال نہ رکھتے ہوں گے کہ ان کی قوت کے سبب گذریں یہاں تک کہ ایک ایسا شخص آئے کا جو پل صراط سے چوڑوں کے پل گھستا ہو اگر دے گا۔ بخاری و مسلم نے ابوہریرہ رضے روایت کی ہے کہ اس پل کے دونوں طرف آنکھیں ہوں گے جن کے اعمال یہ ہوں گے ان کو ان آنکھوں سے چیخنے کیجئے ہیں گے۔ ایسے شخصوں کے گوشت آنکھوں سے گڑھے ہو جائیں گے پھر آگ میں گرفتار کو بخات نہ ہوگی۔ فاسق مکڑے مکڑے ہو کر بخات پائیں گے۔

والجنة حق (اور بہشت حق ہے) قرآن و حدیث سے چار طبقیں ثابت ہوئی ہیں۔ سورہ رحمن میں ہے و ملن خات مقام

رَبِّهِ جَنَّتَيْنِ (جو اللہ کے سامنے کھڑے ہوئے ہے ڈرتا ہے اس کے لئے دو طبقیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا پھر فرمایا، و مِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَيْنِ (ان دونوں جنحوں کے علاوہ اور دو جنیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا۔ ابوالحسن رضے بخاری و مسلم و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جنتان من فضۃ اینہما و ما فیہا و جنتان من ذہب اینہما دما فیہا و مینی و دو حصوں کے ترتیب اور سالاسامان چاندی کا ہے اور دو کا سونے کا۔

سیداحمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ بھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے، اس میں نیک مرمر کے اور موتو کے

جزرا و محل ہیں، بااغ میں شاداب سرین و رخت ہیں، دودھ اور شراب اور شبد کی نیاں بہادری ہیں، ہر قسم کا میوه کھانے کو موجود ہے، ساقی و ساقیوں نہایت خوبصورت چاندی کے لگن پہنچے ہوئے جو ہمارے بیان کی گھومنیں پہنچی ہیں شراب پلاڑی ہیں، ایک بھنی ایک حور کے لگن میں اتحاد ہے، ایک نے ان پر سر دھرا ہے ایک چھانی سے پرٹ رہا ہے، ایک نے لب جاں بکش کا بوس لیا ہے، کوئی کسی کو نے میں کچھ کرہا ہے کوئی کسی کو نے میں کچھ ایسا یہودہ ہے جس پر تسبیح ہوتا ہے۔ اگر بہشت ہیں ہے تو بلا مبارکہ حمارے خلبات اس سے پر واقع ہے۔ اور احمد و ترمذی کی روایت میں اسے بھی زیادہ بڑا ہے۔ ایک بھر جھر کے شال میں فلیچ عقبہ کے تین ابوہریرہ رضے سے آیا ہے کہ جتنی مسافت ایک اور عدن میں ہے وہ حوض اس سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ ایک بھر جھر کے شال میں فلیچ عقبہ کے سرے پر واقع ہے۔ اور احمد و ترمذی کی روایت میں اسے بھی زیادہ بڑا ہے۔ ایک بھر جھر کے شال میں فلیچ عقبہ کے سرے پر واقع ہے۔ اور احمد و ترمذی کی روایت این عمر رضے یہوں ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ عدن اور عمان میں ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک روایت این عمر رضے یہوں ہے کہ اس حوض کی مسافت جربہ اور اذرح کے فاصلہ کے برابر ہے جو روشنہ شام میں ہیں اور ان میں دن کا فاصلہ ہے۔ اور اقطینی کی روایت یہوں ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ میں ہے اور جربہ اور اذرح میں ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ میں ہے اور جربہ اور اذرح میں ہے۔ اور بعض کے فاصلہ کے برابر ہے جو روشنہ شام میں ہیں براہ رہوں گے یا قریب المسافت ہوں گے۔ اور اگر متفاوت ہوں تو یہ سمجھا جائیے کہ مقصود ان بیانات سے بعد مسافت کا بطور تغییر کے جلانا ہے حضرت نے ہر کسی سے اس کی سمجھ کے موافق نہیں اور تقریباً حوض کی مسافت بیان کر دی، اور یہیں اور تقریباً حقیقی کا بیان فرمانا آپ کو منظومہ نہ کیا۔

یا کسی اور قریبہ عبارت سے بھی نہیں ثابت ہوتا کہ تمام نصر بخات سے مراہی وہ نہیں ہے جو ظاہر الفاظ سے تمجید میں آتا ہے۔ اور نہ کوئی محال مغلی ان چیزوں کے وقوع پر قائم اور نہ کوئی دوسری چیزوں کے مععارض ثابت ہوئی۔ یہی میں اس کے صحاباً و دوتنا بعین اور اس زمان کے اہل عرب ہے جو اہل انسان اور اہل مخاطب قرآن کے نہیں، سمجھے۔ اور اسی پر اجماع مسلمانوں کا آج تک فاقہ رہا۔ پس بینی مععارض اور بغیر کسی ترقیت اور اشارہ اور کسی ضرورت کے موضع اپنی رائے سے ان مٹاہیں کو خلاف واقعہ اور صرف مثال فرض کرنے میں مخالف اجماع صحابہ و متابعین و جمیع اہل اسلام کی اور تکذیب کلام اپنی اور احادیث رسول کی لازم آتی ہے۔ اور یہیں صورت میں بالکل مدلولات اخنوی سے جو نعمات کلام شارع میں ہیں، اعتقاد اٹھ جائے گا۔ اور کسی آیت یا حدیث کے معنی جو مسلمان سمجھے ہوئے ہیں قابلِ اعتماد نہیں گے۔ اس واسطے کی ہی احتمال ہر جگہ جاری رہے گا کہ شاید جو منی آج تک تمام مسلمان سمجھ رہے ہیں وہ خلاف نفس الامر ہوں۔ اور تمام دین

معبدِ جہاں بن جائے گا اور غرض خطاب کی مفقود ہو جائے گی۔

والنَّ أَرْحَقُ (اور ورزخ حق) ہے جنت و دوزخ کی حقیقت ہے بعض روحاں کیتے ہیں ہنچ جسمانی بتاتے ہیں۔ مگر یہ نہ صرف لفظی ہے کیونکہ جسمانی ہونے کے قابل ہیں وہ ایسا جسم ہیں کہتے جو قابلِ فنا و تپیر ہے بلکہ جسم طیف ہے کہ جس کو روح سے تپیر کرتے ہیں جنت و دوزخ میں ثواب و حساب کے لئے انسان کے اعمال کی صورت میں پھر کرتے ہیں۔ اچھے اعمال حور و قصور ہیں جانتے ہیں اور بُرے سانپ پھوکی صورت میں بن کے آگے آتے ہیں۔

وَهُمْ مَمْخُلُوقُنَا مُوْجُودُنَا (او جنت و دوزخ دونوں پیدا کی ہوئی ہیں دونوں موجود ہیں) حضرت آدم و حواء کا قصہ

و میل قاطع ہے اس پر شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ بہشتِ دوزخ کے کام کی قسم نہیں ہے۔ سورہ آل عمران میں آیا ہے جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ (یعنی چوڑائی بہشت کی آسان دوزخ ہے) مراد ایت سے یہ ہے جنة عرضها کمتر من السماء والارض (یعنی بہشت کی چوڑائی کے مثل ہے) زیکر جو عرض بہشت کا ہے وہی یعنی آسان دوزخ کا ہے۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ترآل میں خداۓ تعالیٰ نے جنت و ناریا و دوزخ و بہشت کا ذکر کیا ہے۔ او جنت و نار کی نسبت

لنظاً أَعْدَّتْ جِنْ كَمْ مُعْنَى تَبَارِيَا آمَدَهُ كَمْ چَارَ جَلَقَ قَرَآنِ میں آیا ہے۔ اس لفظ پر عملے اسلام نے استدال کر کے یہ عقیدہ قائم کیا ہے

الجنة والنار مخلوقتان (یعنی بہشت و دوزخ دونوں پیدا ہو چکے ہیں) یعنی بالفعل موجود ہیں۔ مگر غور کرنے سے پایا جاتا ہے کہ ان دونوں کا جو حقیقی ہونے والی ہیں ما فہمی کے

صیغوں سے بیان کیا جاتا ہے جوان کے قطعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

جَآءَ اس کا یہ ہے کہ أَعْدَّتْ لِلْكُفَّارِ مِنْ أَدَمَعْدَّتْ لِلْمُتُّقِينَ كَجِإفَاظِ صفت و جنت میں وارد ہیں، ان چیزیں

معنی اور قبادتی ہیں کہ تیار ہونے والے ہیں معنی مجازی ہیں۔ اول اگر صماضی کے صیغوں کا ان مجازی معنی ہیں بھی

کسی قریبی سے استعمال ہوتا ہے مگر حقیقی معنی میں ان کا استعمال غالب اور اکثر ہے۔ اور یہاں کوئی قریبی محقق تبارک اور

مرجع معنی مجازی کا موجود ہنہیں ہے۔ پس بلا وجد ترک معنی حقیقی محض ضسطر ہے۔ اور اس آرت میں فَأَنْقَلَوْا النَّاسَ إِلَيْنَا وَمَوْلَاهُنَّا النَّاسُ وَالْجَاهَةُ أَعْدَّتْ لِلْكُفَّارِ مِنْ أَدَمَعْدَّتْ لِلْمُتُّقِينَ آگ سے جس کا ایندھن آدمی اور بچر ہیں۔ اور جو تاریکی گنجی ہے کافروں کے لئے آدمی و در

وَالْجَاهَةُ أَعْدَّتْ لِلْكُفَّارِ مِنْ أَدَمَعْدَّتْ لِلْمُتُّقِينَ آگ سے جس کا ایندھن آدمی اور بچر ہیں۔ اور اس آیت کے سوا ایسی آیات صریح بھی

پھر وہ کافر کے با فعل موجود ہونے کے نہیں۔ اور اس آیت کے سوا ایسی آیات صریح بھی

موجود ہیں جن سے استدال ان کے وجود بالفعل پر کیا جاتا ہے۔ اور یہ دونوں بالکل جدا ہیں۔ پس بصورت عدم تعارض ایک کا حکم

و دوسرے پر جاری نہیں ہو سکتا۔ غایت یہ ہے کہ ایک صفت ایسی بیان کی گنجی ہے جو آندہ ہونے والی ہے۔ اور اس سے اصل جنت و

نار کے وجود بالفعل کی لئی نہیں ہو سکتی۔

یہ سالابیان اس تقدیر پر ہے کہ استدال صرف الفاظ قرآن سے مختص ہو مالاگر احادیث صحیح نے خمال میں مجازی کو جو یہ صراحت

نے اغیار کے ہیں بالفعل دفع کر دیا۔ قطعہ معرج کی جو حدیث میں صحاح ہیں موجود ہیں انہیں یہ امر بھی صرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و

آلہ وسلم نے جنت کو خود ملا حظیر فرمایا اور اس میں داخل ہوئے۔ اور حدیث متضمن علیہ میں انس میں سے مردی ہے کہ رسول خدا نے نسرا میا

کر ہوئی ہو گی دوزخ باری صفت کو ڈالے جائیں گے اس میں جن و انس الج اور ترددی اور بودا اور نسائی نے ابوہریرہ رضی رے روایت کی ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ جب پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے بہشت و دوزخ کو تو جریل کو ان کے دیکھنے کے لئے بھیجا، ال آخزاحدیث۔

اور انس میں سے بخاری نے روایت کیا ہے کہ ایک روز حضرت نماز پڑھا کر منیر پر شریف لے گئے۔ اور اپنے ہاتھ سے قبلہ مسجد کی طرف

اشارة کر کے فرمایا کہ ابھی مجھ کو نماز پڑھانے کے وقت بہشت و دوزخ مقابل اس دیوار کے صورت بھی ہوئی دکھانی گئی تھیں۔ اور ابوہریرہ رضی سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ دوزخ و جنت نے آپس میں جھٹ و شکایت اپنے حال سے کی اور اللہ تعالیٰ نے جو اب دیکر یہی میثت و اختیار کا متفقنا ہے کہ ایک کو محل اور ظہر اطف و رحمت کا کیا اور دوسرے کو محل و مکان قہر و غضب کا۔ اور ایک حدیث حسوف الشمس ہیں ہے کہ حضرت نے فرمایا تھا کہ میں دوزخ کی پیٹ سے نماز میں بیچھے ہٹا ھاتا اور جو شر جنت کے لینے کے قصد سے آگے ہٹا ھاتا۔ اور شہداء کے بعد واحد کے لئے آپ نے فرمایا تھا کہ وہ جنت میں ہیں الخرض اس قسم کی احادیث سب مل کر حد تواریخ کو پہنچ گئی ہیں۔ پھر جنت و دوزخ کے موجود ہونے میں کیا تردود باقی رہا۔

یہ مذہب در حمل مفترزلہ کا ہے کہ دوزخ و جنت اب موجود ہیں قیامت کو موجود ہوں گے۔ سید صاحبِ اسی کی پیروی کی ہے

مفترزلہ اپنے نہیں فہم کی تائید و لائل عقلی و نقلي دو نوں سے کرتے ہیں وہ دلائل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ جنت کی نسبت فرماتا ہے۔ تلک الدَّارُ الْآخِرَةُ يَجْعَلُهُمَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عَلَوْا فِي الْأَخْرَصِ وَلَا فَسَادًا (یعنی اس آخرت کے گھر کو بنائیں گے ہم ان لوگوں کے واسطے جو دنیا میں زیارتی اعلیٰ چاہتے ہیں نہ فساد) تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت کو سلسلہ دنیا کے افتاب مکے بعد پیدا کرے گا

ج (۱) مجَعَلُ كُوَّاً رَسْتَقَبَ الْهِيَ كَمْ تَسْلِيمُ كِيَاجْلَتْ تَبَہِيْ بُلَّاْكُ كَمْ مُعْنَى ہیں ہے کہ خَلْقَنَ گے نہیں۔ پس معنیات

کے یہ ہوں گے کہ اس دوسری آخرت کا مالک ان لوگوں کو جو دنیا میں فساد اور لعلی ہیں چاہتے۔

ج (۲) اگر یہی تسلیم کر جائے کہ جَعَلَ، خَلَقَ کے معنی ہیں ہے تو یہ آیت اس آیت کے ساتھ جس میں اُعْدَّتْ کا لفظ نہ کو

ہے معاراض ہو گی۔ اور حضرت آدم کا فتحہ اور عالم پر رزخ کی آیات اور حجج احادیث بلا معارضہ باقی رہیں گی۔ اور یہ بدب معاوضہ

نہ اُعْدَّتْ مسلم ہو گا بلکہ یونکہ ادا تعداد صفات اساقطا مشہور ہے (۲) دوزخ و جنت کے موجود ہونے کی تین صورتیں

ہو سکتی ہیں یا عالم افلاک میں ہوں گی یا عالم خاصہ میں یا کسی اور عالم میں۔ اور یہ تین صورتیں خلطاً و رجھاں ہیں۔ اول اس وجہ سے

کہ خرق والیم افلاک محل ہے۔ پس جس چیز میں کون و فساد ہوتا رہتا ہے وہ افلاک میں مخطوط ہیں ہو سکتی (ج) خرق والیم افلاک

فلسفہ کے نزدیک محل ہے۔ علائے سنت و جماعت کا یہ نہ ہے۔ یہ سلسلہ جن اصول پر مبنی ہے ان اصول کو ایسے دلائل کے

ساتھا ہوں نے بھاگا دیا ہے کہ جن کا جواب شبانی آج تک نہ ہو سکا۔ دوسری صورت میں تناسخ شاہراہ ہوتا ہے۔ اس واسطے کو نہیں

کا ایک بارہ بان خصی میں مفارقت کر کے دوسرے ابداں عنصری کے ساتھ تعلق لازم آتا ہے۔ (ج) تناسخ اس صورت میں لازم

آن تباہ جب کیہتے ہیں کہ نہیں کا عارہ دوسرے اجسام عنصری میں ہو گا۔ یہی میثت اس واسطے مقصت ہے کہ افلاک جنم بیٹھے ہو

اوہ سکل اس کی کروی ہے اور جب کہ اور عالم ہو گا تو وہ بھی کروی ہو گا تو میالہ دو نوں ہیں خلاہ ہے گا۔ اور خلاہ محل ہے (ج) میکھیں

کے نزدیک خلائیں ایسا مکان جس میں کوئی جسم موجود نہ ہو گئی خالی ہو جائیں۔ اور اگر اس کا محل ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی

یہ کیہتے ہیں کہ کیا حضور نے کہ دو نوں کوئی دل میں ہوں جس کا لگن دو نوں کے قطبوں کے مساوی ہو یا ان سے بھی

بڑھ کر ہو۔ اور بھی واطخ رہے کہ مفترزلہ کے تینوں دلائل بالکل بے موقع ہیں۔ اس واسطے کو ایسی دلیلیں تو اس شخص کو لانی چاہیں

جو مطلقاً دوزخ و جنت و جنت کے وجود کا منکر ہو۔ اور جو شخص صرف فی الحال ان کے موجود ہونے سے انکار کرتا ہو اس کو ایسے دلائل لانا زیبا نہیں۔

لائھنیاں ولا یعنی اہلہمآ رہیے وہ نوں فنا ہوں گے اور زمان کے رہنے والے فنا ہوں گے) کیونکہ ان کی نسبت خدا نے قرآن میں خلیل بن فیہما آبدا فرمایا ہے پس وہ جو مشہور ہے کہ اس قول کے صادق آئندہ کے ایک لحظہ بھر کو صورتِ فنا کے وقت فنا ہو جائیں گے۔ اور وہ قول یہ ہے مکمل شعیٰ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ جنت کے مخالف نہیں کہ جس کا ہم نہ پہلے ذکر کیا ہے۔ جہاں شارع نے سونا چاندی یا موتی دعیرہ کی چیزیں جنت کے لئے بیان فرمائی ہیں سو وہ ان معدیات کی تسمیے نہیں ہیں۔ اس لئے کہیر عناصر کی چیزیں ابدا باتک قیام پذیرشیں ہو سکتیں۔ چونکہ اس عالم کے لوگوں کو سمجھانا منظور بخواہ اس لئے جنت میں جو چیزیں یہاں کے سونے یا چاندی یا موتی کے مثاپتی دعفہ میں تھیں ان کے سمجھانے کے دامنے ان کو سونے یا چاندی یا موتی سے غیر کیلئے تاکہ ہم جنت کی چیزوں کو دنیا کی چیزوں کے ایک ہیں لیکن ان کے دعفہ میں بلا فرق ہے۔ اس لئے کہ اگر جنت و دنیا کی چیزوں کے مثل ہوتیں تو دنیا میں زنوم کا درخت اور سائل ہیٹھ کیونکہ باقی رہتیں اس لئے کہ آگ ان کو کھاجاتی۔ اسی طرح جنت کی روشن اور نہر میں بھی زکھی خراب ہو جائیں جیسے دنیا کی چیزیں خراب ہو جاتی ہیں۔

والکبیرۃ۔ علمائے اہل سنت کا اعتقاد یہ ہے کہ گناہ کبیرہ وہ ہے جس کے کرنے پر شرح میں حدائی ہو، یا عذاب کی وجہ اس کے انتکاب پر قرآن و حدیث میں آئی ہو، یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں من ترک الصلوٰۃ متعدد فقد کفر ماں کے منبع ہے پر دلیلِ طبعی موجود ہو یا اس سے جنک حرمت دین کی متصور ہو اور جس میں یہ بات ز جو وہ صیروہ ہے۔ کبیر و کبیرہ بندہ مورث کو اسرار ایمان سے خارج نہیں کرتے۔ حدیث ابو زریۃ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کافر و کبیرہ بندہ مورث کو اس کا فکر کر کر کہتے ہیں میں نے کہا گواں نے زنا کیا ہو یا چوری کرنی بندہ جس نے لا الہ الا اللہ ہمہاں پر ہمراں کیا دخل ہو گواہ جنت ہے۔ ابو زریۃ کہتے ہیں میں نے کہا گواں نے زنا کیا ہو یا چوری کی ہو، چھریں نے یہی کہا اور آپ سے بھی وہی جواب دیا۔ چونکی باریں فرمایا و ان نے وہ سوچ علی رغماً اگر کوئی بات کو اپنودھ کرو جائیں، رواہ الحمد والشیخان بطلولہ۔ یہ حدیث دلیل واضح ہے نہیں ہوتا بلکہ کفر اکابر الکبائر ہے۔

لَا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولاتدخله في الكفر (لینی گناہ کبیرہ نہیں مکالات بندہ مورث کو ایمان سے اور نہ داخل کرتا ہے کفر میں) اس واسطے کا تصدیقی جو ایمان کی حقیقت ہے باقی ہے خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے اس واسطے کو قرآن میں وارد ہے، وَ هَلْ نَجَازَ إِلَّا الْكَفُورُ (نہیں جزا دیتے ہم مگر کافر کو اس جو کوئی جزا پائے گا وہ کافر ہو گا۔ اور صاحب کبیرہ و کبیرہ جزا پائے گا۔ چنانچہ قرآن میں ہے، وَ مَنْ يَقْعُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَصِّبًا لِّلْجَنَّةِ إِلَّا جَهَنَّمُ (جو کوئی مارڈا گے مورث میں کو عمدہ اس کی جگہ دنیا ہے) اس سے ثابت ہے کہ مترکب کبیرہ کافر ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ آیت متروک الظاہر ہے۔ اس سے جزا میں بدلے کا حصر کافر ہی کے واسطے ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ خیر کا جرام پائے گا کیونکہ مورث کو اپنے افعال کے بدلتے میں جزا ملے گی کیونکہ جزا کا اطلاق ثواب و عذاب دو نوں پر ہوتا ہے۔ دوسری دلیل خوارج کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَ لَلَّهُ عَلَى النَّاسِ حِلَّ الْبَيْتِ میں استطاعَ لِلَّهِ مَسِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فِإِنَّ اللَّهَ عَنِ الْعَلَمِينَ (اللہ تعالیٰ کے واسطے ہے لوگوں پر جو کرنا غافل کہیجہ کا جو کوئی استطاعت رکھتا ہو اس تک ہبچ سکتے کی۔ اور جو کوئی کافر ہو یعنی حج تکرے تو اللہ بے پرواہ ہے)، اس آیت میں ترک حج کو کفر قرار دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مرا دیر ہے کہ جو کوئی وحیب حج سے انکار کرے وہ کافر ہے۔ خوارج کے دلائل حدیث سے بھی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ حدیث ہے من ترک الصلوٰۃ متعدد افقد کفر، دادا الطبرانی (جس نے عمدہ ایمان زرک کی وہ کافر بے) جواب اس کا یہ ہے کہ خوارج اسے ایسے اجماع کا جو مخالفین کے حدوث سے قبل منعقد ہو چکا ہوا معارضہ نہیں ہوتا۔ ملا علی تاری اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ جس نے زرک کو حلال جانا وہ کافر ہے۔ حسن بھری رک رائے یہ ہے کہ مترکب کبیرہ و کبیرہ منافق ہے۔ دلیل اس پر

یہ ہے کہ بنادیں ابو ہریرہ رضی مسے مروی ہے حضرت نے فرمایا ہے کہ منافق کی تین نشانیاں ہیں جنہوں نے دعوے کے خلاف کرے امانت میں خیانت کرے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث متروک الفاہر ہے۔ اور حق یہ ہے کہ منافق دو قسم ہے۔ ایک منافق عجید میں دوسرا منافق عملی ہے۔ اور حدیث کبیرہ مورث میں مزاد و سری قسم ہے۔

معترض کا رد ہے یہ ہے کہ مترکب کبیرہ وہ مورث ہے نہ کافر مورث اس لئے نہیں ہے کہ ایمان جو طاعات سے عمارت ہے اس کو مصل نہیں۔ دوسرے ایمان نیک حصتوں کا نام ہے جس میں یوحیت ہو جاتی ہیں اسے مورث کہا کرتے ہیں۔ اور مترکب کبیرہ میں نیک خصال جس نہیں ہو سکتیں اس لئے وہ اس قابل نہیں کہ اس پر ایسے عده نام کا اطلاق ہو۔ کافر اس لئے نہیں کہ شہادتیں کا مقربہ اور تمام عمال خیر اس میں موجود ہیں، اور صحابہ و علمائے اسلام اور قضاء مترکب کبیرہ پر زنا اور فحش و غیرہ میں حدیادی کیا کرتے تھے، قتل نہ کرتے تھے۔ اور علماؤں کے مقابر میں ان کی لاشوں کو دفن ہونے دیتے تھے۔ حالانکہ کافر کے ساتھ ایسے معاملات بالاجماع ناجائز ہیں۔ اور اس کا نام معترض نے منزلہ بین المزలیتین رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص پر نوکفر کا حکم کر سکتے ہیں اور اس پر ایمان کا حکم لگاتے ہیں۔ پس ایسے شخص کو معترض فاسق کہا کرتے ہیں۔ منزلہ کافروں ایمان ہوئے اور دنیا میں منزل یہی فسق ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مترکب کبیرہ کے مورث ہونے میں شک نہیں۔ علمائے سلف نے اس کیلئے برائیا ہے کہ مختلف یا والکبیرۃ۔ علمائے اہل سنت کا اعتقاد یہ ہے کہ گناہ و کبیرہ وہ ہے جس کے کرنے پر شرح میں حدائی ہو، یا عذاب کی وجہ اس کے انتکاب پر قرآن و حدیث میں آئی ہو، یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں من ترک الصلوٰۃ متعدد فقد کفر ماں کے منبع ہے پر دلیل طبعی موجود ہو جس میں یہ بات ز جو وہ صیروہ ہے۔ کبیر و کبیرہ بندہ مورث کے مراتب مفارقات ہیں بیضے بہت بہت ہیں اور بڑے ہیں بعض سے اور خواجہ کے نزدیک گل گناہ کبیرہ نہیں وہ کسی کو صنیف نہیں کہتے۔ یہاں کبیر و کبیرہ کا اطلاق کفر و بھی آیا ہے مگر صیروہ کے مقابل جو کبیرہ ہے اس سے کفر مراد نہیں ہوتا بلکہ کفر اکابر الکبائر ہے۔

وَالله لَا يغدران يلش لَبَهْ رَأَى اللَّهُ مُؤْمِنِينَ بَخْشَاهَيْهِ يَكْرَهُونَ اسے ساختہ کے یہ کہ منی ان کے نزدیک مکا شال لکھا ہے۔ اور کفر کے معنی اصطلاحی شرعی غلطی فکر کے ہیں۔ پس اسِ ایمان کا لایتھڈن ایتھرکا پیہ کے منی ان کے نزدیک مکا شعلہ لکھا ہے۔ اور قیح عقلی سے تشریب واجب تعالیٰ کی ضروری ہے دوسرے شرک اور انگاہوں کی خبیث نہیں ہوئے دینا منی شرک کے اور انگاہ بھی بو حشرک کے معاف نہیں ہوتے پس جبکہ شرک اس مرتبہ میں قیح اور بھیث اور ناپاک ہے کہ انگاہوں کے عقوبہ کا مانع ہے۔ تو پھر خود کب عذر مغلل قابلیت عفو کی رکھتا ہوگا۔ جیسے گندگی کھانے اور پیٹے سے نفرت پیدا کر دیتی ہے تو پھر خود ملے یکم اس وقت ہے کہ توہنکے مر جائے اور زندگی کی حالت میں مترکب کبیرہ پر یکم نہیں اس لئے کہ اس سے توہنکے تو قوع ہے۔

گندگی نفرت کی موجب کیوں نہ ہوگی۔ یہ بات تو ہر قتل والا سمجھتا ہے۔ اور اشاعروں کے مذہب میں شرک کا نہ بخشانا دلیلِ سمجھی میں ہے جو اور عقل آجائز ہے کہ مغفرت ہو جائے۔ مغفرہ بھی عقلًا منس کہتے ہیں۔ بعض علم کلام کی کتب ہوں ہیں جو اس کو مغفرہ کا قول مقابلہ میں اشاعروں کے لکھا ہے تو اس قول ماتریدی کی نفع نہیں ہوتی۔

اب سنوکر پرسلا فرع ہے جن اور قبح کا جلوگ اشیائیں حسن اور قبح شرعی کہتے ہیں اس طرح کم شرع نے جس کو حسن کہا وہ حسن اور حسن کو قبح کہا وہ قبح ہوا، اگر عکس کرتے تو عکس ہوتا وہ عقلًا شرک کو قابل غفر کے جائز رکھتے ہیں یعنی اسرار یہ کہ ان کے نزدیک شرک عقلًا قابل مغفرت ہے اور جعلی کہتے ہیں یعنی ہر چیز میں حسن و قبح عقل کی طرف سے ہے حکم شرع کو اس میں دخل نہیں وہ عقلًا بھی غفر شرک جائز نہیں رکھتے جیسے ماتریدی اور صوفی کرام اور محتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں عفو اسک کو قابل غفران خاص اور قدرت میں قبیح عقل اور بے عیزی ہے تو جو انتہائی درجہ کا زور اور غیور ہے یعنی اللہ تعالیٰ تو اس سے عفو اسک کا بنا یافت قبیح ہو گا اور ان غالیں اپنی قبح سے منزہ ہیں یعنی با وجود قدرت کے اس سے قبیح واقع نہیں ہوتا۔ پس وہ کیونکر شرک سے درگذر کرے گا۔ مراد اس سے یہ ہے کہ شرک بھیے کہ شرعاً قابل غفو کے نہیں عقلًا بھی نہیں مسئلہ حسن و قبح کے تعلق اتنا اور سن رکھو کر علمائے ماتریدی اور صوفیوں و محتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے ذکر شرعی تکن متأخرین علمائے ماتریدی یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکم اپنی بھی بندے کے لئے صادر ہو۔ ہاں وہ لائق اور متحقق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے ترجیح بلا منزع نہیں فرماتا۔ اچھی چیز کو مرد بربری کو ادا بربری کو ادا چھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسی کی نسبت حکم بریتا ہے اور جو بُری ہوتی ہے اس کی نسبت منف فرماتا ہے۔ سوا مصلح اکام اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے۔ پس جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بیعج کردار پانی کلام نازل کرے کہ حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہیں کا نہ ہو گا۔ اسی وجہ سے علماء نے شرط کیا ہے پہنچانا دعوت کا غسل و تکلیف ہیں۔ یعنی آدمی عمل احکام کے ساتھ مختلف دعوت پہنچنے کے بعد جو گاہ پس کافر کو جب تک دعوت نہ پہنچے اس وقت تک زندہ ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور نہ بسب کفر کے آخرت ہیں مساغظہ دار ہے۔ مگر محتزلہ اور امیمہ اس رائے کے خلاف ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ اس لئے کاس کے ساکوئی اور حکم نہیں ہے۔ اگر بالغرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرنا اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے اب واجب کئے ہیں۔ اور حسن و قبح شرعی پر اشاعروں کا یہ قول یعنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قیح متصور نہیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ شرک سے درگذر فرماۓ اور مغفرت کرے تو قبول قبیح نہ ہو گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قیح متصور نہیں۔ اور باقی تمام امت کا قول یہ ہے کہ فعل قیح اللہ تعالیٰ سے واضح نہیں ہوتا لیکن فعل قیح اللہ تعالیٰ سے متصور ہے مثلاً مغفرت شرک کی حریر ہے اس پر قدرت ہے چاہے تو مغفرت کرے یکن جو کر قیمع ہے ذکر سے گا گو منصور اور مقدور ہے۔

وَيَعْفُرُ مَادُونَ ذَلِكَ مِنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّفَا وَالْمَبْرَدِ رَادِنْجَشْتَا ہے اس گناہ کو جو شرک سے کم ہے جس کو چاہے نہ کہ ہر کسی کو صافیہ ہو یا بکیرہ (قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْفُرُ أَنْ يَشَاءُ لَهُ وَيَعْفُرُ مَادُونَ ذَلِكَ مِنْ يَشَاءُ) میں مغفرہ نے اس کو تاب کے ساتھ خاص کیا ہے اور ممیز یوں کرنے کے لئے میں نہیں جس کو چاہے یعنی جس نے تو بہ نہیں کی ہے وہ نہیں ہے سو اسکے جس کو چاہے یعنی جس نے تو بہ کر لی ہے۔ اس تقدیر پر غفران اور عدم غفران دونوں میں مغفرت متعلق ہوگی۔ ایں مدت کے نزدیک یہ ایت دلیل ہے اس بات پر کہ صاحب کیرہ جب بے توہ و خطرہ مغفرت میں ہے۔ بلکہ یہ ایت ایک بڑی توہی دلیل ہے ہمارے لئے غفر پر اصحاب کیا ترک کے۔ اس کی کمی و جمیں میں (امران اللہ لَا يَعْفُرُ أَنْ يَشَاءُ لَهُ) کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ

شرک کو بطریق مہربانی کے نہیں بخشتا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ غیر شرک کو مہربانی کے طور پر بخش دے تاکہ نفی و اشبات دونوں ایک مضمون پر وارد ہیں۔ جب ایک بات ثابت ہوئی تو اس سے لازم ہوا کہ مركب کبرہ کو بے توہ کے بھی بخش دے۔ کیونکہ محتزلہ کے نزدیک بخشنا صغيرہ اور کبرہ کا توبہ کے بعد تو عقلًا واجب ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے مہیات کو وقム کا قرار دیا ہے (الف) شرک (ب) مساوی شرک۔ دوسری قسم میں کبرہ قبل التوبہ و کبرہ بعد التوبہ اور کل صغيرہ داخل ہیں۔ اور شرک کی نسبت یہیں ہکم ہے کہ وہ گز نہ بخشنا جائے گا اور سو اسکے سب عنانہ قطعاً بخشنے جائیں گے مگر ان کی بخشش اللہ کی مشیت پر موجود ہے۔ جب کہ آیت سے معلوم ہوا کہ مساوی شرک محفوظ ہے تو نہ اس ہوا کی بزرگ قبل التوبہ اور کل صغيرہ کی بخشش تو قطبی ہے، پہلی مشیت پر بھی ملن ہیں تواب نتیجہ یہ سکلا کہ کبرہ کی بخشش قبل التوبہ آیت مغفرت میں مشیت پر موجود رکھی ہے۔

یہیں یاد رہے کہ محتزلہ کو ان وجوہات پر کلام ہے۔ مگر وہ اعترافات ایسے نہیں جن پر کچھ اتفاقات کیا جائے، کیونکہ وہ معارضہ کرتے ہیں اُن آیات کے ساتھ جن میں وعدہ عذاب عام طور پر مذکور ہے اور ہم ان آیات کے جواب ہیں وہ آیات بطریق معارضہ کیے جیاں کرتے ہیں جن میں وعدہ بخشش عام طور پر پایا جاتا ہے۔ اصل مقصود اس آیت سے تفرقہ بیان کرنا ہے درمیان کفر کے اور ان گناہوں کے کچھ سا کفر کے ہیں تو آیات خوارج پر بھی محبت ہو سکتی ہے جن کا زعم ہے کہ ہر گناہ شرک ہے اور جس سے گناہ و قوع میں آیا وہ ہمیشہ دو نہیں پڑا ہے گا۔ محتزلہ آیت مغفرت کو مقید کیا ہے آیت اجتناب کیا رکھے ساختہ۔ اور وہ یہ ہے اُن بخنسیوا اکبائیدمَا تُنْهَمُ عَنْهُ مُكْفِرٌ مُّعْنَكُو سَيَاتِ كُنْهُ لَا كُرْبَعَتْ یَهُمْ بَرْجِي چیزوں سے جو تم کو منع ہوئیں تو ہم اتارویں گے تم سے برائیاں نہیں ہیں میں اس بات پر کہ مغفرت میں اس بات میں صغار کے عقیدت ٹیکرے کے واسطے ہو گی اور مرتکب کیا رکھے سیاست نہیں بخشنے جائیں گے۔ مخفیت کیا رکھے اس بات پر کہ مغفرت اس بات کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اس لئے کہ حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہیں کا نہ ہو گا۔ اسی وجہ سے علماء نے شرط کیا ہے پہنچانا دعوت کا غسل و تکلیف ہیں۔ یعنی آدمی عمل احکام کے ساتھ مختلف دعوت پہنچنے کے بعد جو گاہ پس کافر کو جب تک دعوت نہ پہنچے اس وقت تک زندہ ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور نہ بسب کفر کے آخرت ہیں مساغظہ دار ہے۔ مگر محتزلہ اور امیمہ اس رائے کے خلاف ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ اس لئے کاس کے ساکوئی اور حکم نہیں ہے۔ اگر بالغرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرنا اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے اب واجب کئے ہیں۔ اور حسن و قبح شرعی کا یہ قول یعنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قیح متصور نہیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ شرک سے درگذر فرماۓ اور مغفرت کرے تو قبول قبیح نہ ہو گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قیح متصور نہیں۔ اور باقی تمام امت کا قول یہ ہے کہ فعل قیح اللہ تعالیٰ سے واضح نہیں ہوتا لیکن فعل قیح اللہ تعالیٰ سے متصور ہے مثلاً مغفرت شرک کی حریر ہے اس پر قدرت ہے چاہے تو مغفرت کرے یکن جو کر قیمع ہے ذکر سے گا گو منصور اور مقدور ہے۔

وَجْهُواً العَقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَأَجَارُهُ ہے عذاب کرنا۔ اللہ تعالیٰ کا صغيرہ گناہ پر صاحب صغيرہ از تکاب کیا رکھے اجتناب رکھتا ہو را زکر ہے اور لیکن مرجدیہ اور جمییت کہتے ہیں کہ صغيرہ پر عذاب جائز نہیں۔ بعض محتزلہ کی یہ رائے سے کہ جب بندہ کیا رکھے اجتناب کرتا ہے تو اس کے لئے عذاب ہونا جائز نہیں بلکہ وہ واجب بخشو ہے۔ اگرچہ عقلی یجاہتی ہے کہ صعیت کی جیشت سے اس پر بھی عذاب ہو۔ لیکن دلائل صحیحہ پر بخاطر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جتنی کبرہ کو صفا رکی سزا واقع نہ ہو گی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اُن بخنسیوا اکبائیدمَا جذاب اس کا ہے کہ اس آیت میں کیا رکھے کفر مراہے۔ اس لئے کہ جہاں کبیرہ مطلقاً استعمال ہوتا ہے اس کے ساتھ کسی قسم کی قید نہیں ہوتی وہاں کفر ہی مقصود ہوتا ہے۔ اور عقین مقام یہ ہے کہ محض اجتناب کیا رکھے کافر کا کفارہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ان احکام شرعی کی رعایت یعنی ضروری ہے جن کی نسبت سنت میں وارد ہے کہ یہاں ہوں کافارہ کیا۔ اور ظاہر ہے کہ احادیث ہی سے قرآن کی تفسیر ہوتی ہے۔ اور چونکہ وہ احکام ظاہر ہیں اور رسول کی نبائی بندوں کو پہنچ کریں

دعا کے واسطے حکم دیا اور پھر ان کی رعایت کر دیکیا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ اور محمد بن عبد اللہ علیہما السلام سے بحیثیت ہے (۱۹) احادیث میں ہی آیاتے کہ حمد کبر کو کی شفاعت کی جائے گی جنچا نجائزی اور ابوداؤ اور ابن ماجہ نے انس بودجا بر علیہ روى دوایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا شفاعة لائل الکباش من امتی زینی میری شفاعت ثابت ہے گناہ کبیرہ کرنے والوں کے نئے میری امت میں سے اور مسلمانہ بودھریہ سے وجوہ مذہب ہوئی کہ اس نے بلی کو باندھ دکھانی کے بعد کے مارے وہ مرگی۔ شاریین کہتے ہیں کہ صیفیہ گناہ ہے اور اس سے ثابت ہے کہ جائے گی عذاب ہونا صیفیہ پر۔

تیامت پر۔ وہ پہنچنے والی ہے اگر اس نے چاہا اس شخص کو میری امت میں سے جس نے شرک نہ کیا ہوگا، ظاہر ہے کہ صاحب کبیرہ

بھی ان لوگوں میں سے جو اللہ کا شرکی نہیں قرار دیتے۔ پس اس کو بھی حضرت کی شفاعت ضرور حاصل ہوگی۔

معترض نے احادیث شفاعت پر بہت سے اعتراضات کے ہیں (۲۰) یہ بھی بڑی ہے۔ اس کا ان الفاظ کے ساتھ جو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلے ہوں یاد رکھنا ممکن نہیں۔ پس ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راوی نے اپنے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس صورت میں قابل سند نہیں۔ (۲۱) ایک ہی واقعہ کی خبر ہے اور راویوں نے مختلف طور پر بیان کیا ہے کہ کبھی کبھی کہیں کے پاس زبان نکالے کھو رکھا، قرب بخا کا اس سختی سے مر جائے۔ ایک فاحش عورت ادھر سے گذری۔ اس نے یہ خیزت کا فائدہ دیتی ہے۔ اور مسائل اعتقادی قاطی میں بخوبی با توں پر عمل کرنا ناجائز ہے۔

ان شبہات کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ شفاعت کی حدیث بخراحد کے ساتھ مروی ہیں مگر شفاعت کے باب میں بہت کمی شیں

آئی ہیں۔ اور سب میں تقدیر شرک ایک ہی چیز ہے۔ یعنی نکلنے اہل عذاب کا دوزخ سے بسب شفاعت کے۔ پس ان سب حدیثوں

کا مضمون مل کر حدتو اتر کر رہنچا ہے اور اس صورت میں قابل جوست ہے۔ اور یہ جو سورۃ البقرہ میں آیا ہے وَ اَنْقُوا يَوْمًا كَأَنَّ الشَّفَاعَةَ ثَابِتَةً لِلرَّوْسِلِ بِالْاَخْبَارِ اور شفاعت ابیا کی کبیرہ گناہ والوں کے حق میں ثابت ہے

اجبار سے مفترض غیر صاحب کبیرہ کے حق میں شفاعت جائز رکھتے ہیں۔ اور اہل سنت کہتے ہیں کہ مرکب کبیرہ بخششا جائے گا البتہ کافر کی شفاعت نہ ہوگی۔ مفترض کا ذمہ عمیم ہے کہ شفاعت زیادتی ثواب کے واسطے ہو گی ذکر عذاب بے شکت پانے کے لئے۔ اہل سنت کے

دعایاں یہ ولائیں (۲۲) سورۃ البقرہ میں حضرت ابراہیم کی زبانی اللہ تعالیٰ فرمائے قَمَنْ تَبَعَّيْنِ فَإِنَّهُمْ مُّتَّقِيُّوْنَ وَمَنْ عَصَمَ فِيْنَ فَإِنَّكَ

غَفُورٌ مِّنْ حِيمٍ۔ رجوكی میری پیروی کرے گا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کیا انہا تو تو سمجھنے والا ہم ہیں ہے) حضرت ابراہیم کا یہ

قول کہ جس نے میری نافرمانی کی اسے تو سمجھنے والا ہم ہیں یہ قول نہیں ہو سکتا، اس نے کہ وہ بالاجماع معاون کے قابل ہی نہیں۔ اور نہ اس کو صاحب صیفیہ کے حق میں یا صاحب کبیرہ کے حق میں بخلاف ترجیح کر سکتے ہیں، اس نے کہ مفترض کے نزدیک ان

کی خشنی عقل اور حب۔ پس ان کے لئے شفاعت کی حاجت نہیں۔ پس یہ شفاعت صاحب کبیرہ کے حق میں کلبل انتہو ہو گی (۲۳) سورۃ

مریم میں سے یوْمَ تَحْشِيْسِ الْمُتَّقِيْنَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدَادٍ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَحَنَّمَ وَنَدَاهَا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ

الْأَمْمَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (۲۴) جس دن ہم صحیح کریں گے پر ہمیگاروں کو رحمان کے پاس ہم ہیں۔ اور ماں کیں گے ہم گہرے گاروں کو دوئی کی طرف پیاسے۔ نہیں اختیار پائیں گے سفارش کا مگر جس نے کہ لے یا ہے وہ حمان سے قرار، مراد ہے کہ مجرمین غیر کی سفارش

کا اپنے حق میں اختیار نہیں رکھتے، مگر جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے اسی کی سفارش ہو گی۔ اور اس آیت سے ثابت ہے کہ مرکب

کبیرہ کے کبیرہ کی سفارش ہو گی کیونکہ وہ ایسے مجرمین میں داخل ہے جنہوں نے عہد نہ کو رالشہ سے لے لیا ہے۔ اور صاحب کبیرہ کے عہد لینے

کی صورت ہے کہ وہ توحید کا قائل ہے، اسلام رکھتا ہے (۲۵) اللہ تعالیٰ آنحضرت کو ہدایت کرتا ہے وَ اَشْعَفْرِيلَدْ تَلِيقَ وَ

لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (معانی مانگ اپنے گناہ کے لئے۔ اور یہاں مادر مفردہ اور عورتوں کے گناہ کے لئے) اس سے ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ آنحضرت کی استغفار و شفاعت مرکب کبیرہ کے حق میں قبول کرے گا۔ اگر ایسا زہر نہ آنحضرت کی ایسا وہ تحریک لازم آئی ہے کہ ان کو

اس نے اللہ تعالیٰ نے اپنے کام میں ترک فرمادیا۔ اور وہ احکام مکفریہ ہیں، بمنازع جمعہ رمضان، حج وغیرہ۔ صیفیہ پر عذاب ہونے کے باب میں یہ حدیث بھی قابلی ستد ہے۔ بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ عورت سے وجوہ مذہب ہوئی کہ اس نے بلی کو باندھ دکھانی کے بعد کے مارے وہ مرگی۔ شاریین کہتے ہیں کہ صیفیہ گناہ ہے اور اس سے ثابت ہے کہ جائے گی عذاب ہونا صیفیہ پر۔

وَ الْعَفْوُ عِنِ الْكَبِيرَةِ اذَا مُتَكَبَّرُ عَنِ اسْتَحْلَالِ وَالْاسْتَحْلَالِ كَفَرِ رَبِّيْنِ جَاءَنِيْسَ بِمَعَانِ كَرَنَا كَبِيرَه گَنَاهَا كَاجْبَرَه كَرَنَاهَا بَعْدَ كَرَنَاهَا ہو وہ گناہ حلال سمجھ کر۔ اور عذاب جاننا کبیرہ گناہ کا کفر ہے، اس واسطے کا سارے کی تکذیب لازم آئی ہے جو منانی ہے تصدیق کے پس عذاب ایمان کے منانی ہو گا۔ یا در حکم اللہ تعالیٰ کے کام یا نعمادت کے مطابق ہونے ہیں یا عادت کے غلاف ہو کہ جیہات میں اختلاف ہے تو افعال الہی میں خلافت نہ رہا۔ اس واسطے کے صاحب کر رکے گناہ بلا تحریر بطریق خرق عادت کے اللہ تعالیٰ معان فرمائے ہے ذکر موانعی عادت کے۔ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کہ ایک کتاب نہیں تشدید ایک کتاب نہیں کے پاس زبان نکالے کھو رکھا، قرب بخا کا اس سختی سے مر جائے۔ ایک فاحش عورت ادھر سے گذری۔ اس نے تشدید ایک کتاب نہیں کے پاس زبان نکالے کھو رکھا، قرب بخا کا اس سختی سے مر جائے۔ ایک فاحش عورت ادھر سے گذری۔ اس نے حالت کش کی دیکھ کر اپنا موزہ اور صحنی میں با غذہ کر کر نہیں میں ٹالا۔ اور اس کے ذریعے سے پانی کھینچ کر اس کے کٹ کو پلایا۔ اس حنات کے عوض میں اللہ تعالیٰ نے اس کی مخفرت کر دی۔ شاریین کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بات پر دریل ہے کہ بھی کبیرہ گناہ لیز تو یہ کے بھی اللہ بخشن دیتا ہے۔

وَ الْشَّفَاعَةَ ثَابِتَةً لِلرَّوْسِلِ بِالْاَخْبَارِ اور شفاعت ابیا کی کبیرہ گناہ والوں کے حق میں ثابت ہے

اجبار سے مفترض غیر صاحب کبیرہ کے حق میں شفاعت جائز رکھتے ہیں۔ اور اہل سنت کہتے ہیں کہ مرکب کبیرہ بخششا جائے گا البتہ کافر کی شفاعت نہ ہوگی۔ مفترض کا ذمہ عمیم ہے کہ شفاعت زیادتی ثواب کے واسطے ہو گی ذکر عذاب بے شکت پانے کے لئے۔ اہل سنت کے دعا پاپیہ ولائیں (۲۶) سورۃ البقرہ میں حضرت ابراہیم کی زبانی اللہ تعالیٰ فرمائے قَمَنْ تَبَعَّيْنِ فَإِنَّهُمْ مُّتَّقِيُّوْنَ وَمَنْ عَصَمَ فِيْنَ فَإِنَّكَ

غَفُورٌ مِّنْ حِيمٍ۔ رجوكی میری پیروی کرے گا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کیا انہا تو تو سمجھنے والا ہم ہیں ہے) حضرت ابراہیم کا یہ

قول کہ جس نے میری نافرمانی کی اسے تو سمجھنے والا ہم ہیں یہ قول نہیں ہو سکتا، اس نے کہ وہ بالاجماع معاون کے قابل ہی نہیں۔ اور نہ اس کو صاحب صیفیہ کے حق میں یا صاحب کبیرہ کے حق میں بخلاف ترجیح کر سکتے ہیں، اس نے کہ مفترض کے نزدیک ان

کی خشنی عقل اور حب۔ پس ان کے لئے شفاعت کی حاجت نہیں۔ پس یہ شفاعت صاحب کبیرہ کے حق میں کلبل انتہو ہو گی (۲۷) سورۃ

مریم میں سے یوْمَ تَحْشِيْسِ الْمُتَّقِيْنَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدَادٍ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَحَنَّمَ وَنَدَاهَا لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ

الْأَمْمَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا (۲۸) جس دن ہم صحیح کریں گے پر ہمیگاروں کو رحمان کے پاس ہم ہیں۔ اور ماں کیں گے ہم گہرے گاروں کو دوئی کی طرف پیاسے۔ نہیں اختیار پائیں گے سفارش کا مگر جس نے کہ لے یا ہے وہ حمان سے قرار، مراد ہے کہ مجرمین غیر کی سفارش

کا اپنے حق میں اختیار نہیں رکھتے، مگر جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے اسی کی سفارش ہو گی۔ اور اس آیت سے ثابت ہے کہ مرکب

نیک اس کو حادیہ وگی۔ یہ آیت مرتکب کبیر کے حق میں اگر ان بھی ای جلے تو عین استدلال مقاومین کا نام کافی ہے کیونکہ خلوک کے منی مدت طویل ہیں مذکور اور ممکن۔ اس لئے کہ جس مخلدا اور دعف مخلدا رخالت ملک بر قوت ہیں اور طولی مدت مردیتی ہیں (۲۳) قرآن شریف ہیں ہے **وَإِنَّ الْجَاهِرَةَ لِيُقِيمُ حَجَّهُمْ تَصْلُوْهَا يَوْمَ الدِّينِ**۔ **وَمَا هُنَّ عَنْهَا بِغَایْبٍ** (جنہیں گار و نون ہیں ہیں) اس میں انصاف کے دن اور نہ ہوں گے اس سے چھپ رہتے والے (پس اگر مرکبان کبیر مخلد فی النازد ہوں گے) دوزخ سے نکالے جائیں گے تو وہ غائب ہونے والے کے حکم ہیں ہوں گے (ج) اس قسم کی آیتوں کی معاشر وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ پس مخالفین نے جس قدر آیات ذکر کی ہیں ان کا مصدق مرکب کبیر نہیں۔ ایسی آیات کفار کے حق میں مخصوص ہیں **وَالْإِمَانُ هُوَ التَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْأَقْرَاسُ بِهِ** (اور ایمان اس بات کی تصدیق و اقرار کا نام ہے جو اللہ کے پاس سے آئی ہے) پھر اگر ان باز کا علم تفصیلی ہے تو وہ **إِيمَانٌ مُفْضِلٌ** ہے۔ اور اگر بجا لی ہے تو **إِيمَانٌ مُجْلِلٌ**۔ فقط سپا جان پیغمبر کا اور پہچاننا حق کا حصول ایمان ہیں کافی ہیں جب تک کمرتی تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے، اور باطن اس پر قرار نہ پکٹے ایمان اقرار زبانی اور تصدیق قلبی کا نام ہے۔ سنتہ اقرار ایمان ہو سکتا ہے جیسا کہ رامیہ کا نہ ہے۔ دیل ان کی یہ ہے کہ آنحضرت اور تمام صحابہ اور تابعین ایسے لوگوں کو کہ زبان سے کلمہ شہادت ادا کرتے تھے مسلمان جانتے تھے، تصدیق قلبی کے درپے ہیں ہوتے تھے۔ مگر یہ دلیل نادرست ہے، اس لئے کہ اگرچہ آنحضرت و صحابہ ایسے شخص کو مسلمان کہتے تھے مگر منافق کو کہ سمجھی تو جانتے تھے۔ اور اس کے کلمہ شہادت پر میں مطلقاً مخالف ہیں کہتے تھے۔ اگر ایمان کے تصدیق زبانی کافی سمجھی جاتی اور تصدیق قلبی طلوب نہ ہوئی تو خدا تعالیٰ یوں نہ ماننا قُلْ لَئِنْ تُؤْمِنُوا وَلَكُنْ فُوْلُوا آشُنْتَا (کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ ہو ہم مسلمان ہوئے یعنی صلح میں داخل ہوئے) اس سے نکل گئے کہ مسلمانوں سے لڑیں مقابلہ کریں۔

علمائے حنفیے اقرار کے جزو ایمان ہونے کے باب میں وو طرح کے اقوال متفق ہیں (۱) ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار زبانی نہ اس کا جزو ہے زمطلق اشتراط ہے بلکہ اجرتے احکام کے لئے دنیا میں شرط ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو اور وہ اقرار زبان سے نہ کرے تو اللہ کے نزدیک وہ مومن ہے مگر دنیا میں اس پر ایمان کے احکام جاری نہ ہوں گے۔ اور اگر دل سے تصدیق نہ ہو صرف زبانی اقرار کرے جیسے منافق کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مومن کہیں گے مگر ایسا شخص اللہ کے نزدیک مومن نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے جو دل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور زبان سے اقرار کرنا ایمان ہیں داخل ہیں بلکہ اجرتے احکام اسلام کی شرط ہے تاکہ اس شخص کو مومن شمار کریں (۲) ایمان میں اقرار بھی داخل ہے اور اس کا جزو ہے۔ اور یہ لوگ ان نصوص سے استدلال کرتے ہیں جن سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلمہ شہادت ایمان سے ہے۔ امام ابو حیفہ رحمہ کا یہی مذہب ہے کہ تصدیق اور اقرار و نون کا نام ایمان ہے۔ پھر تنہی اقرار احکام دنیا کے اجرار کے واسطے تصدیق کا فائدہ مقام ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ اور علمائے ابراہیم مسلمان منافق کے ماتحت جس کا نفاق ان پر کھلتے رہتا تھا، اب اسلام کا سابتانا کرتے تھے۔ شمس الامر سخنی (۳) اور فخر اسلام بزروی کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور یہ انشاعرہ بھی اس کو اختیار کریں۔ شیخ ابو الحسن الشعرا اور قاضی ابو بکر بافلانی اور علام رفتازی اور صاحب مرفقت و رجبہ راشاعرہ کہتے ہیں کہ مرت تصدیق قلبی کا نام ایمان ہے اور اقرار شرط ہے ظاہر کرنے لئے۔ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے ماتریدی یہ نے بھی اس راستے میں شاعر کی موافقت کی ہے مگر مذہب مشہور عالمہ حنفیہ کا ہی ہے کہ تصدیق اور اقرار و نون ایمان کے جزو ہیں۔ لیکن اقرار اس کا ایسا جزو ہے جس میں عرضیت اور تمجیت کی بھی کچھ زکچھ امیزش ہے۔ پس حالت اختیاری میں جزویت کا پہلو مذہب ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اقرار کی قدرت ہو تو اس کی قدر اس کے نزدیک مومن نہ ہو گا۔ مگر حالتِ مفتراء میں عرضیت و تمجیت کے پہلو پر علاطا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی وجہ سے

لئے مقتضاۓ محکت یہ ہے کہ اس کو سبب بڑا عذاب کیا جائے اور وہ تحملید فی النار ہے۔ اور سوائے کفار کے مسلمانان ہفتاؤ و دو ملت گوہ بسب سورہ عقاد کے دوزخ میں جائیں گے اور مدت ہنک دہاں پر بسب کبار معاصلی کے رہیں گے لیکن بالآخر دوزخ سے نکالے جائیں گے اور بہشت میں داخل کئے جائیں گے۔ ان کو خلوک فی النار نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرمانا ہے مَنْ يَعْمَلْ مُثْقَلًا ذَرَّةً وَخَيْرًا يَرَدَّهَا (جس نے ذرہ بھر بھی نیکی کی وہ اس کا بدل پائے گا) اور شک نہیں کہ اللہ کی توحید اور اس کے رسول کی رسالت کا اقرار اعلیٰ در جم کی نیکی ہے۔ پس خروج و لاس کا قاب دیکھیں گے۔ حدیث عبان بن مالک (۴) میں مرفقاً بذیل غرہ کیا ہے آگ پر اس شخص کو جس نے لکا لہ لِإِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہا اور اس کہنے سے اللہ کی ذات کو چاہا، رواہ المشیخان۔ مسلم میں مرفقاً بذیل غرہ نوک یا ہے، آشہدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَيِّدُ الْأَنْبَاءَ کے مذاہب اس کلر کے ساتھ غیر کشکش کے مذاہب اس سے جنت کو جواب نہیں ہوتا۔

ابن تیمیہ صنیل نے کہا ہے کہ اس بارے میں دو طرح کی حدیثیں آئیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ جو اقرار شہادت کا کرسی گاوہ جنت سے محبوب نہ ہے گا۔ ان احادیث کے ظاہر ہی نہ ہوتے ہیں کہ اب توحید خالص مخلد فی النار نہ ہوں گے جب انہوں سے پاک ہو جائیں گے تو جنت میں جو جنتیں ہیں محبوب نہ ہوں گے۔ حدیث ابوذر رضی کا یہی مطلب ہے کہ زنا کاری اور چوری توحید کے محدود ہوتے دخول جنت سے مانع نہیں ہوتی ہیں۔ ان حدیثوں سے یہ نہیں نکلا کہ متوفی کو کسی گناہ کی سزا بھی نہ ہے گی اس نے کہ اور حدیثوں سے مذہب بالناہ ہونا گناہ ہو گا ایں اب توحید کا ثابت ہو چکا ہے۔ دوسری طرح کی وہ حدیثیں ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ وہ حرام ہے آگ پر۔ اس کو بعض اہل علم نے خلوک فی النار مخلوک کیا ہے۔ یا اس نار پر جس میں اہل نار مخلوک ہوں گے۔ یہ آگ پر طبقے غیر ہو گی۔ طبقاً دل میں ایک علیٰ کشیر عاصیان مودعین کی بسب گناہ ہوں کے جائے گی۔ پھر شفیعوں کی مساعت اور رحمت احمد رحمیں سے نجات پاک دل میں جنت ہو گی۔

معترض لا و خوارج کہتے ہیں کہ مرکب کبیر و اگر تو ہر کے بغیر جائے تو وہ بہیش دوزخ میں رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہیں (۱) فاسق تحقیق عذاب، اور استحقاقی عذاب، مضری خالص بے بحثی وقت مقطوع نہ ہوگی جس طرح استحقاقی ثواب مفتخر خالص بے جو ہیش قائم ہیتی ہے۔ ان دونوں استحقاقوں کا جمیع ہونا محال ہے جیسا کہ عذاب و ثواب جمع نہیں ہو سکتے۔ نتیجہ یہ تکالک فاسق سے استحقاقی ثواب زمل ہو جائے گا۔ اس صورت میں مخلد فی النار ہو گا۔

ج- عاصی و مظیط اپنی موصیت و طاعت کی وجہ سے عذاب و ثواب کے مستحق نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ پر کسی کا حزن واجب نہیں ہے اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو صاحب کبیر کے گناہ معاف کر دے عذاب نہ کرے۔ (۲) قرآن میں وارد ہے مَنْ كَبَبْ سَيِّئَةً وَلَحَاطَتْ بِهِ حَطِيلَةً، فَأَوْلَئِكَ أَهْبَطُ النَّاسَ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ (جس نے کمایا گناہ اور یکمیر لیا اس کو اس کے گناہ نے وہ لوگ دوڑھی ہیں۔ اس میں ہمیشہ رہتے والے ہیں ہمیزلا و خوارج کا اعمم یہ ہے کہ خلوک کے تحقیقی منی ہیکلی ہیں۔ (ج) یہ ہر گز جائز نہیں کہ جس شخص کے پاس کچھ بھی ایمان و طاعت کا ذمیرہ ہو گا اس کو گناہ گھیرے گا۔ بلکہ گناہ اسی کو گھیرے گا جس کے اعمال میں ذرا بھی نیکی نہ ہوگی اور جس شخص کے پاس کچھ بیکی ہیں گوں گی تو اس کو سب طرف سے گناہ نہیں گھیرے گا۔ بلکہ بعض طرف سے گھیرے گا۔ اور بعض طرف سے

لے مفترض کا مذہب یہ ہے کہ جو مدنی دنیا سے طاعت اور توبہ کے ساتھ اٹھتے گا وہ ثواب اور عومن اور عرضیت کا حق ہے اور جو کبیر و نیا سے لگدے گا وہ دوزخ میں داخل ہو گا۔ اس نے کہ آخرت میں دو فرقی ہوں گے جنمی اور دو رثی دوزخ سے کبھی نہیں بھیکیں گے۔ اور فرقی کفار اور مکران کبیر کے مذہب یہ ہے کہ خارجہ سخت میں بتلاہوں گے اور مکران کبیر کے عذاب ان سے کم ہو گا۔ (۳) من خطا اللہ تعالیٰ عن.

زبانی اقرار پر قادر نہ ہو تو وہ مومن ہے کیونکہ اقرار غدر کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر تصدیق ساقط نہیں ہوتی۔ معتبر لا خارج کا ذہب یہ ہے کہ ایمان طاعات کا نام ہے اس لئے کہ (۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ما كانَ اللہُ يُصْبِحُ رَأْيَمَاكُمْ رَبِّنِیں سے اللہ کے ضائع کرنے تھے ایمان کو حضرت جب کہ سے مدینہ میں آئے تو بیت المقدس کی طرف سواریں نماز پڑھیں۔ پھر حکم آیا کہ طرف پڑھو۔ معتبر کہتے ہیں کہ یہاں ایمان سے مراد نماز ہے یعنی اللہ ایسا ہمیں کہ ضائع کرنے تھے نمازیں جو تم نے اس وقت تک بیت المقدس کی طرف پڑھی تھیں۔ جب نماز ایمان کی تغیری تھیں تو وہی بات ثابت ہو گئی کہ ایمان سے مراد صرف افعال عضایں ہیں کہ مدعی یہوں ہیں کہ اللہ ایسا ہمیں جو ضائع کرنے تھا ایمان لانا اور تصدیق کرنا اس بات پر کہ جن نمازوں میں ہم نے بیت المقدس کو قبلہ بنایا تھا وہ واجہ ہے۔ (۲) قاطع الظرف مسلمان ہمیں کیونکہ وہ قیامت کے دن ذہل و رسوائیوں کا چنانچہ قرآن میں ایسے لوگوں کے حق میں وارد ہے وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَعْدٌ أَبْعَظُهُمْ (ان کے واسطے آخرت کے دن روزخ کا عذاب ہے) اور دوسرا میں ایسے جن کو دوزخ میں داخل کرنے کا ارشاد کیا ہے دِينَ آنَّكُمْ مُتَّخِذُوا لِلثَّالَّةِ فَقَدْ أَخْرَجْنَاهُمْ (ایمان کی اخراج) را سے رب ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ٹالا اس کو رساکی دن اللہ سواد کرے گا نبی کو اور ان لوگوں کو جو اس کے ساتھ ایمان لائے اس سے علم ہوا کہ نزک میں عنی ایمان ہیں داخل ہے اور نبی یہ تکالا کہ ایمان طاعات مفترض کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول ہونے کا حکم سب مؤمنوں کے لئے نہیں ہے بلکہ خاص دی لوگ رسول ہوں گے جو نبی کے اصحاب ہیں۔ چنانچہ اس مطلب پر مدعی کا حفظ دلالت کرتا ہے۔ اور یہ بات بدیری ہے کہ نبی کا کوئی ساختی ہو نہیں (۳) سبھی نے شبہ ایمان ہیں اس لئے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کم ایسا خطبہ فرمایا جس میں یہ بیان نہ کیا ہو کہ اس شخص کا ایمان نہیں جو امانت دار ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ بات آپ نے بطریکی کے فرمائی تھی۔ آپ نے ایمان میں امانت کو داخل نہیں کیا تھا۔ بلکہ مطلب یہ تھا کہ یہ غالباً شانِ مؤمن سے بھی ہے۔ گویا یہ معلوم طریقے ایمان کے منانی ہیں۔ ایمان کا اور ان کا پیشہ۔ اسی قبیل سے ہے یہ حدیث بھی جو مفترض لائے مذہب کی تائید میں لاتھے ہیں لا یز في الزانِ حبیں بیذن و هو مؤمن۔ اخرجه الشیخان عن ابی هریرۃ (زنگر) نے اسے مذہب کی علاوه ثبوت تاکید کی ہے کہ مذہب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن نہیں ہوتا کیونکہ مفترض لائے مذہب کی تائید میں لاتھے ہیں لا یز في الزانِ حبیں بیذن و هو

معترض کے موافق ہے۔ حالانکہ یہ خیال سراسر غلط ہے۔ ان کے نزدیک عمل ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ ایمان کا مکمل کی شرط ہے۔ صاحب تصدیق اور اقرار بوجہ ایمان کے اگرچہ مؤمن ہے لیکن ناقص ایمان ہے اور ایسے شخص کو مؤمن فاسق کہتے ہیں۔ نہ نیک اعمال ایمان میں داخل ہیں اور نہ بار اعمال ایمان کے برداشت کرنے والے ہیں کیونکہ ایمان صد اور مقابل کفر کے ہے۔ اور عمل نیک مقابل ہے کہ ناکا کے۔ پس اگر عمل ایمان میں داخل ہو تو چاہیے کہ گناہ کفر ہو جائے۔ حالانکہ یہ بات سب ایں سنت اور محدثین کے نزدیک مسلم ہے کہ جہاد اور طاعت نہ کرنے سے بندہ گناہ گار ہو جاتا ہے کافر نہیں ہوتا۔ اور چنانچہ کفر کی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ایمان کو جا بجا صرف دل کا کام کہا جائے۔ یعنی ایمان صرف اعتقاد اور تینیں کو قرار دیا جائے۔ اور بعض آیات میں جو یہ مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جا بجا صرف دل کا کام کہا ہے۔ یعنی ایمان صرف اعتقاد اور تینیں کو قرار دیا جائے۔ اور اقرار اور محدثین کی حکایت ہے۔ اگر اقرار اُن کے دلوں پر مهر کرو یہی مضمون دلالت کرتا ہے اس پر کافر دل یہی مضمون ایمان ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اقرار ایمان کی حکایت ہے۔ اور میکی عنین اس طبق ہو فہر اور نہ فریب اور نہ مکاری ہے۔ اور میکی عنز سول نے فعل فکر کے اور کچھ نہیں۔ اور فعل قلب کی دو صورتیں ہیں (۱) تصدیق (۲) معرفت۔ دوسری حق بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ ایمان کے لغوی معنی کے مقابر ہے۔ جب میتی لئے جائیں گے تو فعل لازم آئے گی۔ اس کے علاوہ تصدیق و معرفت میں فرق ہی ہے کہ تصدیق کے لئے دل کا تصدیق کر کر اس کو جا بجا کرے تو اس کا نام اور معرفت کبھی بلا تصدیق بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً کوئی مصدق صدق کو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف مسوب کر دے تو اس کا نام تصدیق ہو گا۔ اور اگر بیات خود بخواس کے دل میں آجائے کہ یہ بخیر صادق ہے اور ارادے اور اختیار کو کام میں سلاپا ہو تو معرفت ہو گی نہ تصدیق۔ پس فرد جو ہمیں باطل ہے جن کے نزدیک ایمان نام ہے اللہ تعالیٰ کی معرفت کا۔

جن ملدا کا یہ نہ ہے، کہ ایمان میں اعمال داخل ہیں، ان کی روئے کی تردید کی عرض سے اور دونوں میں فرق ظاہر کرنے کو۔

مصنف گفتے ہیں۔ نہ االا عالی فی تنواید فی نفعہ اور طاعات یعنی نیک کام کرنا اور بد سے بچنا یہ چیزیں پڑھتی ہیں (۴) یعنی اعمال میں کیفیت اور کیفیت دلوں کے اعتبار سے ثابت اور صفت پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کو ادا کرنا حضور دل اور اطیبان اور تمام ادب کی رعایت کے ساتھ فضل بے کیفیت ہیں فضل سے بکلاں فرض سے بھی بد رجحان فضل ہے جو ناقص طور پر ادا ہو۔ اور چار فرض کو ادا کرنا افضل ہے تعداد کی روئے دو فرض کے ادا کرنے سے۔ اس سے ثابت ہو گی کہ اعمال میں کیفیا اور کشا دنیا و نوں طرح کی میشی پسیدا ہوتی ہے۔

والإنسان لا يزيد ولا ينقص (او) ایمان زبردست ہے دمختا ہے، ابی حدیث اور امام مالک اور امام شافعی اور امام

احمد بن حنبل (۵) جن کا ذہب بیشہ ہو رہے ہے کہ ایمان میں اعمال داخل ہیں ان کے نزدیک ایمان کم یا زائد باعتبار اعمال کے ہوتا ہے اور غیرہ کہ تصدیق میں عمل کو داخل نہیں رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان یہی کمی زیادتی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر تصدیق نہیں ہے تو مؤمن نہیں ہے، اور تصدیق میں عمل کو داخل نہیں رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان یہی کمی زیادتی کی تنبیاش نہیں ہے۔ اگر زیادتی و نقصان کو قبول کرے تو شک ہو نہ کہ تصدیق و اور تصدیق عبارت ہے علم الیقین۔ اس میں زیادتی کی تنبیاش نہیں ہے۔ اس سے احادیث جماعت ثابت ہو چکا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ یا اس میں کہ اگر کوئی شخص ایمان رکھتا ہو اور اعمال میں اور اگر ایمان کی بکیرہ کرتا ہو تو آخر کار جنت میں داخل ہو گا۔ اس لئے امام ابو حنیفہ رحمتہ ہے کہ ایمان لا یزيد ولا ینقص۔ یعنی حقیقت ایمان میں کسی میشی متصور نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اگر اعتقاد میں کسی قسم کا شک دریبے، تو ایمان نہیں۔ بلکہ اگر دشک نہیں بلکہ تین ہیں ہے تو ایمان ہے۔ یہ حصر فی و اشباث میں دائر ہے۔ پس ایمان یہی زیادتی اور نقصان کی تنبیاش نہیں ہے۔ بلکہ جو کہ اگر دشک اعمال میں بلکہ تین ہیں ہے تو ایمان ہے۔ پس ایمان یہی زیادتی دائر ہے۔ اس سے ایمان کی شرط ہے اور معتبر کے نزدیک ایمان کا جزو ہیں گو کہ معتبر تاریک طاعات کو کافر نہیں بتاتے مگر مؤمن نہیں جانتے۔ پس محدثین اور مذہب ان کے نزدیک ایمان کا جزو ہیں گو کہ معتبر تاریک طاعات کو کافر نہیں بتاتے مگر مؤمن نہیں جانتے۔ گویا بعض آدیوں کے جو دیہیں بڑا فرق ہے کہ ان کے نزدیک عمل ایمان کا مکمل کی شرط ہے اور معتبر کے نزدیک عمل اصلی ایمان ہے۔ مگر بعض آدیوں کے جو دیہیں بڑا فرق ہے کہ ایمان کی شرط ہے اور ایمان کی مکمل کی شرط ہے۔

تہذیب العقائد

اوی زبان سے تو کم شہادت ادا کر دے اور دل میں اس کی تصدیق نہ کرے۔ اور دوسری دلیل حدیث جبریل ہے جس میں حضرت نے فرمایا ہے کہ اسلام بجالنان پامنچ رکون کا ہے (۱) اللہ کے سوا کوئی معمود نہیں، محمد اس کے رسول ہیں (۲) نماز طہ صنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) رعنان کے روزے رکھنا (۵) حج ادا کرنا اگر اس کی استطاعت ہو۔ اور یہ پانچوں اعمالِ ظاہر ہیں سے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اسلام اعضا کے فعل کا ہام ہے۔ اور ایمان ہام ہے اعتقادِ باطن کا۔ یعنی ایمان لانا دل کا عمل ہے قلب کا فعل ہے۔ چنانچہ اس کی تعریف میں خود حضرت مصلی اللہ علیہ الہ وسلم نے فرمایا ہے: ایمان یہ ہے کہ تقویٰ لائے دل سے الشاد و راس کے فرشتوں اور کتابوں و رسولوں اور روزی آخرت پر۔ اور اعتقاد کے تقدیر کی بھالی اور برائی پر جواب اس کا یہ ہے کہ تمام چیزیں جو حدیث میں مذکور ہوں، وہ اسلام کے پھل اور عمادات ہیں۔ اور دل اس پر یہ ہے کہ فصوص ہیں آیا ہے کہ اسلام بارہ بیجات کا دو نشیخ میں بھیش رہنے سے۔ اور اعمال مذکورہ عمارتیں نہیں ہیں۔ پس ان کا تارک بھیش دو نشیخ کی آگ میں نہیں جعلے گا۔ اور جو شخص اسلام سے بخوبی ہو جائے گا وہ قطعاً بھیش کے واسطے جنمیں ڈالا جائے گا۔ ان سے ثابت ہو کہ اسلام اعمالِ ظاہری کا نام نہیں ہے بلکہ وہ بھی مکمل ایمان کے تصدیقی دل ہے۔

وَإِذَا وَجَدَ مِنَ الْعَبْدِ الْقُدْرَى وَالْأَقْرَاسَ صَحِحَ لَهُ أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا مُؤْمِنٌ حَقًا وَلَا يَنْبُغِي أَنْ يَقُولَ إِنَّمَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى [۷۶]
اللہ تعالیٰ [۷۶] وَرَجَبَ پائی جائے بندے سے تصدیقی دل اور اقتراز زبانی تو صبح ہے اس کو یہ کہنا کہ میں ایمان والا ہوں بے شک۔ زیوک مسلمان کو بہت ایمان کے حکمتی و لیقینی کرنا چاہیے اور پہنچا لائق نہیں کہ میں ایمان والا ہوں اگر خدا نے چاہا یا جو اللہ چاہے اس نے کہ اس میں شک پایا جائے اور ایمان میں شک کفر ہے۔ گو کلر انشا اللہ تبرک اور تاب کے واسطے اور جہاں کام کا خدا ہے تعالیٰ کی طرف حوالہ کرنا ہوتا ہے وہاں بھی استعمال کرتے ہیں مگر ایمان کے ساتھ تبرکات کا بھی اس کا استعمال درست نہیں اس لئے کہ موہوم شک ہے مگر اشاعرہ کے نزدیک انا مُؤْمِنُ ات شاعر اللہ کہنا جائز ہے، اس لئے کا نذیشہ غائب سے پڑھتے ہیں اپنے بخوبی نہ ہونا پا جائیے۔ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت کا اعتماد ہوت ک وقت ہے۔

مُصْنَفُ عَلَيْهِ الرِّحْمَةُ إِشَاعَرَهُ كَأَسْ خِيَالِكَ ابْطَالِكَ غَرْضَكَ فَرْمَيْهَهُ۔ وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى وَالشَّقِيقُ قَدْ يَسْعَدُ

وَالْغَيْرُ يَكُونُ عَلَى السُّعَادَةِ وَالشَّقاوةِ دُونَ الْاسْعَادِ وَالْاشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صَفَاتِ اذْنَهُ تَعَالَى وَلَا تَغْيِيرُ عَلَى اللَّهِ
وَلَا عَلَى صَفَاتِهِ [۱] اور نیک کبھی بد ہو جاتا ہے جیسے اتفاق کے بعد فتنہ کرنے لگے اور ایمان کے بعد مرتد ہو جائے اور بد کبھی نیک ہو جاتا ہے اس طرح کہ فتنہ کے بعد تو پر کرے اور کفر کے بعد ایمان لے آئے، اور تغیر و تبدل سعادت و شقاوت میں ہوتا ہے رجوبیہ دلوں بندوں کی صفات ہیں اذکار سعادت و اشقاء (یعنی نیک بخت کرنا و بدبخت کرنے) ہیں۔ اور یہ دلوں اللہ کی صفات میں سے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی نژادت میں تبدل و تغیر ہوتا ہے اور نہ اس کی صفات میں (کیونکہ یہ دلوں قدر ہیں) حاصل کلام یہ ہے کہ اس اعادے کے معنی تکوین سعادت کے ہیں اور اشقا کے معنی تکوین شقاوت کے ہیں۔ اور عملاء تاریخی کے نزدیک تکوین بھی خداۓ تعالیٰ کی صفاتِ حقیقی میں سے ہے۔ اس وجہ سے اس اعادے اور اشقاء میں کسی طرح تغیر نہیں آسکتا۔ واقعیت ہو کہ جس چیزیں تجدید یعنی تغیر ہوتا ہے اسے متعدد کہا کرنے ہیں، حادث نہیں کہتے۔ اور صفتیں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) حقیقی مفعع، جیسے حیات بصارت وغیرہ (۲) حقیقی اضافی جیسے علم، تدریت (۳) اضافی مفعع جیسے کسی شے کے تبلی ہونا یا کسی شے کے ساتھ ہونا۔ ذات باری تعالیٰ میں تغیر و تبدل واقع نہ ہونے پر تمام اہل شاہی متفق ہیں۔ اگر اختلاف ہے تو اس میں ہے کہ اس کی صفات میں تغیر اسکتا ہے یا نہیں۔ جب صفات کی ان اقسام کو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جائے تو پہلی قسم میں مطلقاً اور

جو زیادتی ایمان دار ہے مجاز ہے۔ زیادتی سے اضافہ کثرت اعمال مراد ہے۔
وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ هُوَا حَدٌ رَّا وَإِيمَانُ دَوْلَنَ اِيكَ بِيزَ اِسَ وَاسْطَهُ كَلْغَتَ بِيزَ اِسلامُ كَمَعْنِي فَرَما بَرَدَرِي
او ناطاعت کرنے کے ہیں۔ او عرف شرع میں بھی احکامِ الہی کی فرمائیں داری کرنے کے لئے کہ اسلام کہتے ہیں اور یہ فہم تصریح کی حقیقت ہے۔ اور تصدیقی ہی ایمان ہے۔ او رسورہ وَالْذِيْدَت کی اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کا خچھا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ جَمَادَ جَدُّ كَافِيْهَا غَيْرَ مَعِيْتِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔ وجہاں کی یہ ہے کہ اس آیت میں استثنائے منصہ کی صورت ہے جس میں مشتمل منہ کی قسم یا اس کا جزو دیا فرد ہوتا ہے۔ بیسے اس مثال میں "ساری بارداری کے لوگ بیرون گھر تے سوائے مرزا عبد اللہ کے" آیت کی تقریب یوں ہے **جَمَادَ جَدُّ كَافِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَيْهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ**۔ میویٹ ایشنَ الْمُسْلِمِينَ۔ مشتمل نہ ہے بلا احمد حرب استثنی۔ اور بیعت ایشنَ الْمُسْلِمِینَ۔ مشتمل۔ اس صورت میں تو منہن کی قسم سے مسلمین ہوئے۔ او وطلب یہ ہوا کہ ہم نے ملاکت کے حکم سے ان لوگوں کو جو قوم میں ملوک نہ ہے، نکال لیا۔ بگروٹ کے مکان کے سوا اور کسی مومن کا مکان وہاں نہ تھا۔ اور اگر استثنائے منصہ کی صورت نہ تقریبی جلتے تو مطلب بگڑ جائے گا۔ اور یہ ایسا ہو جائیگا جیسے کون کہے "ساری بارداری ہارے گھر آئی مگر اسٹریلیا کا گھوڑا نہیں آیا"۔ ظاہر ہے کہ اسٹریلیا کا گھوڑا بارداری میں داخل نہیں ہے۔ استثناء غیر جس سے متصصل نہیں ہوتا ہے۔ اور اصل استثنائیں اقسام ہے۔

غلاصہ کلام یہ ہے کہ شرع میں صحیح نہیں ہے کہ کسی کی فہمت یہ کہا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلمان نہ ہو یا یہ کہا جائے کہ وہ مسلمان ہے اور حقیقت میں وہ مومن نہ ہو۔ اور یہ نہ ایمان اور اسلام کی وحدت سے ہی مزادی ہے۔ یعنی اسلام اور ایمان میں تلازم ہے جب ایک کسی پر صارق آئے جاؤ دوسرا بھی بالاضر و صارق آئے گا۔ اور علماء کے ظاہر کلام سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے کہ اسلام اور ایمان کے ایک ہونے سے یہ مراد ہے کہ ایک دوسرے سے مدد نہیں ہو سکتا ہے کہ دلوں کا مفہوم ایک ہے۔

شیعہ ایمان و اسلام میں غیر بہت ثابت کرتے ہیں۔ اپنے آپ کو مومن کہا کرتے ہیں۔ اور باقی اہل اسلام کو مسلمان بولتے ہیں۔

اور فرق اسی یوں کرتے ہیں کہ مومن وہ ہے جو شرائع کو اس کے حقائق اور تاویل کے ساتھ جانتا ہو۔ اور مسلمان وہ ہے جو شرائع کو بغیر علم تاویل و تفسیر کے جانتے۔

معترض کی بدلے یہ ہے کہ ایمان باطن سے تعلق رکھتا ہے اور اسلام ظاہر ہے۔ چنانچہ ایمان کے نزدیک فاسن مسلم ہے زکر میں جو تفاہ و فقابت کرتے ہیں ان کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ آیت ہے۔ **قَاتَلَ الْأَعْرَابُ امْتَأْفِلُ اللَّهِ تَوَمَّنُوا وَلَكِنْ قُوْلُوا** آسِلَنَّا وَلَتَمَّا يَدْخُلُ إِيمَانَ فِيْ قُوْلُوكُمْ۔ بعض بدھی کہتے ہیں کہ تم ایمان نہ لائے تو کہم ایمان نہیں لائے مگر کہم مسلمان ہوئے۔ اور نہیں داعل ہوا ایمان تہارے دلوں میں، ایمان دل سے حق ماننا ہے اور اسلام صلح میں داخل ہونا چنانچہ ایمان پا لئے تعالیٰ کا یہ توہن دلالت کرتا ہے، وَإِنْ تُطْبِعُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَإِيمَانَكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ كَمَ شَيْئَتُمْ اَرْأَى اللَّهُ اَدْرِسَوْلَ كَمْ پُرْ حَلْوَگَ تُوہن تہارے کاموں میں سے کچھ کاٹ نہے گا۔ اس آیت سے صاف طور پر مطمئن ہوتا ہے کہ اسلام اور چیز ہے اور ایمان اور چیز ہے اس لئے کہ اسی ایمان ایسا عرب کا اسلام ثابت کیا ہے، اور ایمان کی ان سے نہیں کی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو اسلام شرع میں معتبر ہے وہ یہ ہے کہ اطاعتِ ظاہری کے ساتھ اطاعتِ باطنی ہو۔ اور ایسا اسلام بدوں ایمان کے پایا جانا مکن نہیں۔ اور ایسا ہی ایمان دو نشیخ میں بھیش رہنے سے بجاں بخشتا ہے۔ اور اعراب کی نسبت جو اسلام ثابت کیا گیا ہے وہ صرف اغیار و ظاہری ہے جس میں انتیا باداٹنی کا نام بھی نہیں۔ جس کی نظیری ہے کہ کوئی

بات کی آرزو نہ ہوتی ہو گی۔ کیوں نہیں بلکہ مزاروں اس حرص میں ایڑیاں رکھ رکھ کر مر گئے۔ یہاں سے ثابت ہو گیا کہ یہ صب کسی اور جلی ہی نہیں۔
نبوت کسی ہوتی تو پیغمبر نبی اور بدین کے ذریعے سے ہر ایک کو مل سکتی۔ اور جلی ہوتی تو پیغمبر کا شخص تدشی پیدا ہوتا۔ اور اس فہم سے اس سے بالضرور اغماں قدس صادر ہوتے۔ بلکہ ایک وہی چیز ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ یہ دوست ملتی اسی شخص کو ہے جس کا شخص مل جلتی ہے تدشی ہو۔ اور اس کے بدن کا مزاج نہایت احتدال پر ہو۔ اس کی طبیعت بہت قوی ہو مگر دل کی تابع ہو اور قلب اس کا نہایت متین ہو مگر عقل کا تابع ہو۔ اور عقل اس کی نہایت تیز اور پختہ ہو اور ملا علی کی تابع ہو۔ ملا علی کا آئینہ اور نونہ ہو۔ اس کی قوتِ عالم ملائی علی کے اور اک کے مشاہد ہو، اسی لئے وہ وحی قبول کرتا ہے۔ اس کی قوتِ عالم نہایت صلاحیت پر ہو، اسی لئے صفتِ نبوت ہے۔
یہاں تیزی نہیں۔ سنت اہلی اسی تفاسیر پر جاری ہے۔ نبوت اسی کو دیتے ہیں جس کو ان صفات اس کی صفت قرار پاتی ہے۔ یہاں تیزی نہوت کو لازم ہیں۔ سنت اہلی اسی تفاسیر پر جاری ہے۔ نبوت اسی کو دیتے ہیں جس کو ان صفات پر پیدا کیا ہو۔ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں کہ وہ نفس قدر سی رکھتے ہیں اور ان میں بعض ایسے اوصاف موجود ہوتے ہیں مگر نبوت اس کے خصیب ہیں نہیں ہوتی۔ علمائے اسلام نے ابیار اور عام انسانوں میں بھراں کے ان کا ایک صفت نہوت کی ملگئی ہے اور کچھ فرق نہیں سمجھا ہے۔ اسی لئے اشاعر اور ماترید یہ نبی اور امامت کی مثال سلطان اور رعیت کی سمجھی ہے پس مابلاطیازی اور غیر نبی ایسی نہیں سمجھا ہے۔

اور سید احمد خان نے جو یہ کہا ہے کہ سلطان و رعیت کی مثال ٹھیک نہیں ہے، نبی اور امامت کی مثال راسی اور غنم کی سی ہے۔
رسید احمد خان کے اس مصروف میں ہے ۶ دریں یا جز مروانی (ذرفت) یہ صاحب کہتے ہیں گوئی اور امامت انسانیت میں شرک ہیں یہیں کہ راسی اور غنم جوانیت ہیں۔ مگر نبی اور امامت میں فطرت نہوت کی ایسی فصل ہے جیسے راسی غنم میں ناطقیت کی، انتہی۔ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ شبیہ صرف خاندان و رعایت خلق انسان دی گئی ہے۔ اور اس امر میں دونوں مثالوں کو ایک نسبت ہے۔
اگر یہ مثال صحیح ہے تو وہ سری ہیں صحیح ہے۔ مگر ان دونوں مثالوں کی مطابقت جسمی تک ہے کہ وہ شبیہ صرف خاندان دی گئی ہے۔ اگر اس کے ساتھ اخلاق و نوعی کا بھی لحاظ کیا جائے تو مصادمات نہ ہے گی بلکہ اس وقت صرف سلطان و رعیت کی مثال صحیح ہو گی۔ اور یہ جو اصحاب نے لکھا ہے کہ نبی اور امامت میں فطرت کی ایسی فصل ہے جیسے کہ راسی غنم میں۔ پھر اگر فصل سے مراد صرف مابلاطیازی ہے خواہ وہ مبنی نہیں ہے خواہ من قبیل عوامیں، تو سلطان و رعیت میں بھی اسی طرح صرف سلطنت بالفصل موجود ہے۔ اور اگر فصل سے مراد مطلع مبنی نہیں ہے تو پھر نہایت ہو خواہ من قبیل عوامیں، تو سلطان و رعیت میں بھی اسی طرح صرف سلطنت بالفصل موجود ہے۔ اور نبی کے لئے پڑھتے ہے۔ اور نبی کے لئے جس طرح

البیزان ہے تو پھر ظاہر ہے کہ نوع ابیار کی نوع بشر سے جدا نہیں۔
سید احمد خان لکھتے ہیں کہ نہوت صرف ایک نظری ملکہ تہذیب اخلاق کا ہوتا ہے۔ اور جس شخص میں جس فن کا ملکہ بدرجہ کمال ہوتا ہے، وہ اس فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے۔ شاعر عجمی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے۔ ایک طبیب بھی فن طب کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاق انسانی کی تربیت و تعلیم کا ملکہ مقتضیاً اس کی نظرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے وہ پیغمبر کیا لاتا ہے۔ خدا اور پیغمبر میں بھراں ملکہ نہوت کے جس کو ناموس اکبر کہتے ہیں اور زبان شرع میں جبریل کہتے ہیں اور کوئی جسم اپنی پیغام سنجانے والا نہیں ہوتا۔ خود انسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اُنھی ہے اور خداوسی پر نازل ہوتی ہے۔ وہ خود اپنا کلام فرمی ان ظاہری کاونس سے اسی طرح پرستا ہے جیسے کوئی دوسرے شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ظاہری آنکھوں سے اسی طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرے شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔ ان واقعات کے بتلانے کو گراہ یہ قول یاد آتا ہے کہ عم قدر ایں بادہ نہ رانی بخدا نامنچی۔ مگر ہم بطور نشیل کے گوہ کیسی یہ کم رتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہمارا شخص ہیں جنہوں نے مجنونوں کے حالات دیکھے ہوں گے وہ بغیر یوں والے کے اپنے کاؤں سے آواز نہیں ہیں۔ تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی آنکھوں سے

کسی حالت میں تیز نہیں آسکتا اور تمیری قسم میں تیز جائز ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود ہے بعد اس کے کہ اس کے ساتھ موجود نہیں۔ اسی طرح خدا کی صفتِ حیثیت میں بھی تیز جائز ہے اس واسطے کے خدا ہر حادث کے ساتھ موجود ہے اور جب وہ حادث معدوم ہو جاتا ہے تو حیثیت بھی جاتی رہتی ہے اور دوسری اسم میں تفصیل اور تفہیم ہے۔ وہ یہ کہ خود صفات میں تو کبھی تیز نہیں ہو سکتا مگر ان کے تعلقات میں تعلقات کی وجہ سے تیز پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کی بھی صفات میں جیسے اللہ تعالیٰ دو جو ہر ہے نہ عرض ہے تیزی عالی ہے۔

وہ اسال الرسل حکمة (اور رسولوں کے بھیجیں اللہ تعالیٰ کی مصلحت ہے)، یہاں سے علموم ہو اکر بعض جو یہ کہے ہے میکر رسولوں کا بھیجا انا اللہ تعالیٰ اور جو جب کے معنی نے جائیں کہ حکمت مصلحت اس کی مقصودی ہے تو پڑھنے نہیں۔ وہ زیعنی درست نہیں ہو سکتے کہ اللہ تعالیٰ رسول الایم اور هر ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ ارسال رسول بعض اس کی عنایت اور ہر بانی پر موقوف ہے۔ یا اور حکوم انسان کی عقل غلطی سے محفوظ نہیں یا شخصیں ان چیزوں میں کہ جیاں جو اس کی رسانی نہیں جیسا کہ عالم آخرت کے حالات یا باری تعالیٰ کی ذات و صفات یا خود نفس ناطق کے اسab کیلات۔ تو جو جت اہلی انسان کو حالت تباہی میں کیونکر دیکھ سکتی ہیں۔ پس جس طرح اس نے معاش کی اصلاح کے واسطے اور اس کی تکمیل کے لئے چند لوگ مشتبہ کے کہ جو نہ ریدی عقل خدا اور کے طرح طریقہ ایجادوں پر قادر ہو کر استاذ نماز کہلاتے اور ان کا امر معاش میں فیض عام جاری ہوا اس طرح عرض از را الفضل نہیں کی اصلاح حال اور تہذیب نفس وغیرہ آخرت کے واسطے فہم لوگوں میں سے ایک جماعت برگزیدہ لوگوں کی قائم کی جن کو رسول کہتے ہیں تاکہ آدمیوں کو معرفتِ اہلی سے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے آگاہ و مطلع کریں اور احکامِ اہلی سے پہبند واجب مندو۔ اور جرم و مکروہ و مباح کے خبردار کریں۔ اور وہ وہ شخص ہے جس کی قوت ملکہ نہایت علوم ہوئی ہے اور بھیسی ملکہ کے تابع ہوتی ہے اور جرم و مکروہ و مباح کے خبردار کریں۔ اور وہ وہ شخص ہے جس کی قوت ملکہ نہایت علوم ہوئی ہے اور بھیسی ملکہ کے تابع ہوتی ہے اور اس کا نفس ملکی شہر طرح کے اوث بشری سے پاک و مصاف ہوتا ہے۔ اور اس کو ملائی علی میں لوگوں کی رہنمائی اور اصلاح دارین کے لئے منتار بنا یا جاتا ہے۔ ملکیں کہتے ہیں کہ نظوظی اس شخص پر اطلاق کیا جاتا ہے کہ وحی اس پر آتی ہو اور حق تعالیٰ نے اس کو تبلیغ احکام کے واسطے ملک کی طرف پہنچا ہو۔ کتاب کا ہونا اس کے لئے شرط نہیں۔ بخلاف رسول کے کاس کے لئے پڑھتے ہے۔ اور نبی کے لئے پڑھتے ہے۔ جدید کتاب شوط نہیں ہے اس طرح جدید شریعت بھی شرط نہیں اور نجع جمیع احکام سینہبر اوں کا یا بعض کا شرط نہیں۔

وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسولہ من المبشر اور بھیجا اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو نبی آدم میں سے طرف بھی آدم کے جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہیں اپنے بندوں کو راوی تہذیم و کھاؤں اور عبادت اور بھیکی کی طرف ان کو مائل کروں اور ظلم و معم اور جرم و نفاق اور شروعہ دان میں سے دفع کروں تو وہ اہنگیں میں سے کسی ایک کو سینہبری عنایت کرتا ہے۔ اور اس کے دین اور مجزوں اور کیا کیا اسی قوت اور رواج دیتا ہے کہ جس کا ملکہ واسطے رسول نہوت ہو ہے اس میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے اور اس کی اطاعت کا قرون تک دلوں میں میلان اور شوق ڈالا جاتا ہے۔ اس کے موافق پر جماعت اور مخالف پر حنفیت اتری ہے۔ اور بھی وہ جسے کہ لاج بک ہزار برس سے تقریباً تمام عالم کے لوگ ہیں، ابیار علیہم السلام کا تابع چلا آتا ہے۔ آخر کچھ توبات ہے کہ پورے کھلے ہے ملکے ملکی و عقلاء حضرت مسیح علیہ السلام کو مانتے چلے آتے ہیں اور تقریباً تہائی دنیا نے تیرہ سو برس سے ایک شخص تیرمیزی شاک پہاڑوں کے رہنے والے عین حضرت خاتم الانبیاء پر جان ندا کر کی ہے ان کا نام دلوں کو مقنعاً طیس کی طرح بھینٹتا ہے۔ اگر یہاں علی کی طرف کی قبولیت نہیں تو پھر کیا ہے۔ تمام یورپ اور امریکہ اور ایشیا اور افریقہ میں ان چند شخصوں کے مانند کوئی ریفارم یا داعظی یا اپنی قوم کا ترقی خدا یا یا کوئی حکم و فلاسفہ یا کوئی ریاضت کا امام یا کلروں کا ایجاد کرنے والا ایسا مقبول نہ ہو گی۔ کیا کسی کو اس

اپنے پاس کی کوکھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ وہ سب اپنیں کے خیالات میں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف اور اس میں مستخرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس ایسے دل کو جو نظرت کی رو سے نام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی ترجیبت پر مصروف اور اس میں مستخرق ہوا یہے اور کاتات کا میش آنا کچھ بھی خلافِ نظرت انسانی نہیں۔ باں دونوں ہیں فرق ہے کہ پہلا مجنون ہے اور پہلا پیغمبر۔ گو کافر کچھ کو بھی مجنون بتاتے ہیں، انتہی۔

سید صاحب کی تقریر تو بالکل انکار نہوت پر مصروف ہے کہ کوئی کوئی نہوت کے معنی انہوں نے ایسے فرض کے ہیں جو درحقیقت مسئلہ میں انکار نہوت کر۔ اس نے کاظمی ملک تہذیب اخلاق کا تو اکثر صالیحین اور نیک طبیعت لوگوں میں اس زمانہ میں بھی ہوتا ہے۔ اور ہر زمانہ میں اس قسم کے لوگ ہزار ہا موجوں ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ ملک ایک اسلامی اراضی ہے کہ کسی میں کم ہوتا ہے اور کسی میں زیاد ہے۔ اور اس زیادتی کی کوئی حد مقرر نہیں ہو سکتی۔ پس اس تقریر پر جتنے صالیحین میں اور جن میں یہ فطری ملک تہذیب اخلاق انسانی کا ہے وہ سب نبی سمجھے جائیں گے اور ختم نہوت کے معنی کوئی نہیں گے۔ اور کوئی ایسا زندگی میں باقی نہ رہے گا۔ اور نہ انہیا پر خدا کی طرف سے کوئی پیغام آتا بخا بکدہ وہ اپنی طرف سے کچھ خیالات بازدھیتے تھے جو طرح مجنونوں کو بے اصل خیالات بندھ جایا کرتے ہیں۔ اور نیز مثل مجنونوں کے انہیا کو ایسا معلوم ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص ان سے باتیں کرتا ہے حالانکہ درحقیقت کوئی دوسرا شخص نہیں ہوتا بلکہ بعض ان کا خیال ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہم میں سے کوئی آپنی اپنی طرف سے کسی ایسے کام کے کرنے یا ادا کرنے کا حکم دے جو مصلحت وقت کے معاون اور عقل کے مطابق ہو تو وہ بھی بالاتفاق نبی نہیں ہو سکتا۔ پھر اسی شخص جو سراسر خالی پلاٹ پکا کے کیوں نکریں بن سکتا ہے بلکہ جبکہ انہیا کو ایسا غلطی ہوا کرتی ہے کہ کوئی شخص دائم میں ان کے پاس نہیں آیا اور وہ سمجھ لیتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے پاس آیا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے اور یہی بخرا دروں کے سامنے میان کرتے ہیں حالانکہ وہ خلاف واقعہ ہوتی ہے، اور یہ بخرا دن کا ایک دیوان کا ساخیاں ہوتا ہے تو جس شخص کی یہ حالت ہوا س کی اور خربوں کا کیا اعتبار ہے گا۔ اور پھر انہیا کو خوب صادق کہنا کیوں نکری صحیح ہو گا۔ پس انہیا راستے عالم اقوال میں ساقط الاعتقاد ہو گئے۔ اور تقریر ان کا اعتبار رہا ان کے کسی دوسرے بیان کا۔ بلکہ تر آن ہر گز کلام الہی ثابت نہیں ہو سکتا۔

مبشرین و منذہ بن و مبینین للناس ما يختارون الله من أموال الدنيا والدين (خیجی سنن و اولیاء و مددیف) و ایسی کو شرعاً امراضاً لاعلاج کا مجھرا اور ہمارے نبی کو فصاحت اور بلا غلت کا مجھرا علاوه اور مجھرات کے عطا ہوا۔ اور حضرت علیہ کو شرعاً امراضاً لاعلاج کا مجھرا اور ہمارے نبی کو فصاحت اور بلا غلت کا مجھرا علاوه اور مجھرات کے عطا ہوا۔ سیدنا محمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ مجھرا اثبات نہوت یا خدا کی طرف سے ہونے پر بلا غلت نہیں کرتا۔ کیوں کہ اثبات نہوت کے لئے دل خدا کا وجود اور اس کا مکمل ہونا ثابت کرنا چاہیے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر مجھرا کرتا ہے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو شخص دعویٰ نہوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا سیب ہوا ہے۔ ہم اپنی دونوں پانوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہل کتاب مذاطب ہیں جو ان دونوں پانیوں پانوں کو مانتے تھے۔ اور اس نئے مجھرات سے صرف تیری بات کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مگر وہ تیری بات بھی مجھرا سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

خلاف صدیق ہے کہ سید صاحب و قوع مجھرا کے مکر ہیں اور ان کا جا بجا بھی دعویٰ ہے کہ کوئی امر خلاف قانون تقدیر اتفاق نہیں ہوتا۔ کتاب لکھت عن منابع الاول في عقائد الملة مؤلف این رشد میں بحث انبیا پر مباحثہ مذکور ہے۔ سید صاحب تے این رشد کی تقریر کے مختصر سول کی معرفت نوع کی اصلاح کے وہ علوم ظاہر ہوتے ہیں کہ جن کے حاصل کرنے سے عقول عاجز ہیں اور جس کا انباع ہر فرد نوع پر لازم اور ضروری ہوتا ہے اور جس طرح کو نفس حیوانیہ شیر کو گھاس کھانا حرام اور گائے بھیں پر فرض و واجب کرتا ہے، اسی طرح رسول بھی ہر شخص کے لئے اس کی مضر چیزوں کو حرام اور ضروری باتوں کو فرض تمام کرتا ہے۔ اسی کے ذریعے

کی تعلق ہے (۳) اس کا ثبوت نہیں ہوتا کہ اس کا وقوع قانون قدرت کے مطابق نہ ہوا۔ کیونکہ بہت سے عجائب اب بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں کہ فی الحقیقت ان کا وقوع قانون قدرت کے مطابق ہوتا ہے مگر وہ قانون ابھی لا معلوم ہے (۴) اس کا کچھ ثبوت نہیں ہوتا کہ جو امر واقع ہوا وہ خوب نفس انسانی سے جو ہر ایک انسان میں ہے کچھ تعلق نہیں رکھتا (۵) غیر انجیار سے جو امور خرق عادات کے واقع ہوتے ہیں اور جوانی اسے واقع ہوتے ہیں آن دونوں میں کوئی مابالاتیاز نہیں ہے (۶) یہاں تک کہ اہل ہزارے جو امور واقع ہوتے ہیں ان ہیں اور خرق عادات میں امتیاز نہیں ہے مسئلہ ہے، انتہی۔

امراول اور شاٹ کا جواب یہ ہے کہ رسول ہونے کی نشانیوں کی تصدیق کی کئی صورتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے مثلاً کوئی شخص بادشاہ کے سامنے علایین عجلیں میں اہل دریا سے مقاطب ہو کر یوں کہے کہ میں اس باادشاہ کی طرف سے اپنی مقرر ہوا ہوں اور بھرپور بات بادشاہ سے مقاطب ہو کر کہے کہ اگر یہ دعویٰ میرا صحیح ہے تو اس کی تصدیق کے لئے میرے کہنے سے تو کوئی نہیں بات اپنی عادت کے خلاف خاہ کر مثلاً تخت پر جس طرف سے ہمیشہ سے پیشے کیا معمول ہے اس وقت میرے کہنے سے وہاں سے اٹھ کر دوسرا طرف بیٹھ جا۔ اور اس بادشاہ نے فوراً وہی کیا جو اس نے کہا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ اسی وقت سب مخاطبین کو اس کے اپنی ہونے کا لیقین ہو جائے گا۔ اور اگرچہ لوگوں کے دلوں میں اختلافات عقلی اس کے خلاف فرض ہو سکتے ہیں مگر وہ اس لیقین میں کبھی عمل انداز نہ ہوں گے۔ یہ مثال جو تم نے بیان کی یا ایک تمثیل ہے صورت تصدیق رسالت کی۔ اسی طرح بعد طہور تجزہ کے رسالت کا لیقین ہو جاتا ہے پس جس طرح باادشاہ کا فعل اپنی عادت کے خلاف اپنی کی تصدیق کی نشانی ہے اسی طرح مسخرہ رسالت کی نشانی ہے۔ اور اہمترانی اور رایج اور غاسی اور سادس اور سایت کے حواب میں ہی کافی ہے کہ انبیاء کے مسخرہ کا معارضہ نہ کر سکتا۔ اور بیل اس پر یہ ہے کہ زندگی میں اس اور علماء میں بار کوئی سو برس سے زیادہ ہو گئے اور اسی کی مسخرہ کا معارضہ نہ کر سکا، حالانکہ اس عرصہ میں بڑے بڑے حکماء اور شعبہ باز اور ساحرا و داہلی ہنزہ پیدا ہوتے۔ اور خداوند عادات جو ایسی صفتیں دیکھتے ہیں، پورے پورے موجود اور بیان ہمہ عاجز ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ مسخرہ خدا کی طرف سے عطا اور جو خرق عادات سحر سے یا خواص اشیاء سے یا کرامت سے ہوتی ہے وہ مسخرے سے ممتاز ہوتی ہے اس نے کہ حرازو خواص اشیاء سے جو خرق عادت ہو وہ مسخرہ یعنی عاجز کرنے والی نہیں ہوتی۔ اس نے کہ اولاد میں سے اس کا معارضہ نہ ممکن ہے۔ کرامت ولی سے ہوتی ہے اس کے ساتھ دعائے رسالت نہیں ہوتا۔ اور اہم رایج میں جن عجائب کا ذکر کیا گیا وہ محض دعویٰ یہ دلیل ہے۔

وَأَوْلُ الْإِنْبِيَا عَادُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ (اوَّلُ الرُّسُلُ) (اوَّلُ الرُّسُلُ نے کچھ بیان کی جب ان کی اولاد بہت سی ہو گئی تھی تھی)

نے ان کو سیخ بری عطا فرمائی اور ان کے فرزندوں پر ان کو رسول مقرر کیا۔

سَيِّدِ الْحَمْدَخَانَ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ وَعَلَمَهُ اللَّهُ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا میں افظاعِ آدم سے وہ ذات خاص مراد نہیں ہے جس کو عوام انسان اور بیکنے کے ملبا و آدم کہتے ہیں بلکہ اس سے نوع انسان مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَكُنْ خَلْقَنَاهُ كُلُّهُ صورت کم میں فَلَذَنَ لِلْكَلِيلِ كَيْ أَبْعَدُ دُوَّارَادِهِنَّتَمْ کو پیدا کیا پھر صورت دی پھر کیا زشتون کو کہ سجدہ کرو کچھ کا خطاب کل انسانوں کی طرف ہے۔ اور آدم سے نبی آدم یعنی نوع انسان مراد ہیں، انتہی۔

بے شک بیان وہی ذات خاص ہر ادھر ہے جس کو مسجد کے ملبا و آدم کہتے ہیں۔ اس نے کامِ علم کے ذکر کا اسم جس جو سب انسانوں کو شامل ہو سکے۔ اسی واسطے خدائے تعالیٰ نے اور آدمیوں کو بنی آدم کہا ہے۔ اور تفسیر کشف الاسرار میں جو آیا ہے وَالْمَعْصُودُ بَادَمْ وَحْدَهُ اس کا مطلب شاید یہ ہو کہ آدم کے واسطے جو سجدہ کا حکم ہوا اس میں صرف آدم کی تعظیم مقصود نہ تھی بلکہ آن کے

ضمن میں ان کی اولاد کی بھی تجھیم مقصود تھی۔ اور قرآن کی آیت جو نعل کی اس کے ظاہری معنی تو سید صاحب کو بعض مسلمین نہیں اس لئے کہ اس کے مخاطبین کو زخم اپنے پیدا کیا تھا ان کی صورتیں بنائی تھیں۔ پس اس کے معنی یہ ہیں خلقنا اباً لَكَمْ۔ اس مسحورت میں خلقنا اور صورت اپنے معنی حقیقی پر قائم رہا۔ اور کہنے کے خطاب سے اباً لَكَمْ کہ مرد لینا موافق استعمال شائع قرآن کے ہے۔ حدیث شناعت جو بخاری و مسلم نے انس مٹے رہا یہ فقرہ ہے لکن اشتو伐 نوح اول نبی بخش اللہ تعالیٰ اصل الاوضاع دتم فتح کے پاس جاؤ گہہ اول تھی جن کو اللہ نے اہل زمین کے پاس بھیجا تھا، اس سے آدم کے اول انبیاء ہونے میں اشکال لازم نہیں آئیں۔ بلکہ آدم کے بعد توشیث اور اداریں نبی ہو کر آئے تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ فتح کو اس واسطے اول الانبیاء کہا کردار ایسا نہیں کہ وہ اپنی زمین کے پاس اس حال میں بیٹھے گئے تھے کہ وہ سب کافر تھے۔ اس وجہ سے یہ اول ہیں۔ اور وہ تینوں نبی موسیٰ اور کافر دو مذکور کی طرف یکجگہ گئے تھے۔

وَأَخْرَهُمْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (اوَّلُ اَخْرَبِ اَنْبِيَا) کے محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یعنی جو خدا کی طرف سے پیغام امر و نبی اور وعد و عید کو لائے ہیں۔ اور سب سے بڑا مجھہ اُن کا قرآن ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آپ پر جو کیا تھا۔ قرآن کی عبارت اتنی اعلیٰ درجہ کی فصیح و بلطف ہے کہ کوئی شخص فصحائے عرب یہی سے با وجود تحدی اور دشمنوں کی کثرت کے بھی کسی چھوٹی سورت کے مثل نہیں بنایا سکا۔ حالانکہ وہ لوگ فصاحت و بلاغت میں آنحضرتؐ کے سی طرح کم نہ تھے۔ کیونکہ جہاں کے آپ رہتے وہیں کے وہ بھی بلکہ مجتہد مصلی اللہ علیہ وسلم (اوَّلُ اَخْرَبِ اَنْبِيَا) کے مثل نہ بنیں۔ باوجود یہ کہ ان کو عار لا کر کہا جانا تھا اُنْعَسْوَدَةٌ مِنْ مُتَّلِّهِ وَادْعُوا شہدَةً اَنَّكُمْ قُرْنَتُمْ دُوْنَ اللَّهِ كُلُّهُ مُصْنِدُ قَبِينَ (یعنی قرآن کے کسی کٹھے کے مانند تم بھی بنالادجن کو حاضر کرتے ہوں اللہ کے سوا اگر تم پسے ہو، مقابلہ حروف سے مقاولہ کیوں نہیں کیا جائے؟) آسان تھا۔ اُن کی خبر پہلے انبیاء نے بھی دی ہے۔ اور اب تک اب کتاب کے بیہاں وہ بشارتیں پائی جاتی ہیں۔ اگرچہ اکثر خبر ووں کو انہوں نے بدلتا ہوا اور اکثر کو اپنی کتابوں سے نکال دیا۔ اور علمائے یہود و نصاریٰ عوم کو غلطی میں ڈالتے ہیں، اور ان تھیہ خبر ووں کی تاویلات کرتے ہیں۔ سب اہل کتاب کی سلف و خلف ہیں ہمیشہ سے یہ خلاف جاری ہے کہ نام کا ترجمہ کر دیتے ہیں، اور کبھی کلام اہلی میں بطور تفسیر کے کچھ تعداد کرتے ہیں۔ اور اس کلام اور تفسیر میں کوئی علامت تباہ کی نہیں رکھتے پس اس سے مطلب اصلی میں خبط ہو جاتا ہے۔ ان کی مختلف زبانوں کے ترجیموں کے دیکھنے سے یہ امر صفات خاہی ہو جاتا ہے ایک لفظ منح میں اتنا اختلاف ہے کہ باب اول ترجیم عربی انجیل یو چا مطبوعہ ۱۸۷۸ء کے درس اہم سے اصل میا معلوم ہوتا ہے وہی ایک لفظ منح میں اتنا اختلاف ہے کہ باب اول ترجیم فارسی مطبوعہ ۱۸۷۱ء سے اصل میا ایسے اور کسر طوں ترجیم خاہی ہوتا ہے۔ اور ترجیم اُرد و مطبوعہ ۱۸۷۹ء سے اصل خرست اس کا ترجمہ۔ اور ترجیم فارسی مطبوعہ ۱۸۷۱ء سے اصل میا ایسے اور کسر طوں ترجیم خاہی ہوتا ہے۔ اور ترجیم کو نہیں کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اصل اور ترجیح سمجھ جاتا ہے۔ دیکھنام کے ترجیح کرنے میں اتنا اختلاف کیا کہ معلوم نہیں کہ اس کیا ہے اور ترجیم کو نہیں۔ اسی طرح اصل اور ترجیح سمجھ جاتا ہے۔ عربی نجیل میں جو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی، حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا نام لکھا ہوا تھا اور خاص احمد کے نام سے بشارت مکمل تھی تھی بیسی اکثر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ مراد تھا ہے، قرآن کمال یعنی این مُسْرِتِيَّمَ بِيَحْيَى إِنْسَانَ أَتَيْلَ رَأْيِيْ رَسُولُ اللَّهِ كَيْلَهُ مُصْدِّقًا کو عوام انسان اور بیکنے کے ملبا و آدم کہتے ہیں بلکہ اس سے نوع انسان مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلَكُنْ خَلْقَنَاهُ كُلُّهُ صورت کم میں فَلَذَنَ لِلْكَلِيلِ كَيْ أَبْعَدُ دُوَّارَادِهِنَّتَمْ کو پیدا کیا پھر صورت دی پھر کیا زشتون کو کہ سجدہ کرو کچھ کا خطاب کل انسانوں کی طرف ہے۔ اور آدم سے نبی آدم یعنی نوع انسان مراد ہیں، انتہی۔

کی کہ اس کا دل تھا کہ اس کا اول ترجیم یونانی زبان میں ہوا تو احمد کا ترجیم پر کلو طوں کر دیا۔ پھر جب یونانی زبان سے عربی میں ترجیم کیا تو اس سے عربی لفظ نار تلیط میا۔ چنانچہ ایک پاہی کی نسبت ایک رسالہ میں جو لفظ نار تلیط کی تھیں میں ہوں نے لکھا ہے اور شیخ احمد میں لکھتے ہیں چھا بھا تھا لکھا ہے کہ یہ لفظ یونانی لفظ سے مغرب کیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی اصل یونانی میں پاہکی طوں

قردی تاکہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاو۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ روح مراد نہیں۔ کیونکہ روح پر حواری پہلے ہی سے ایمان رکھتے تھے (۳) عیسیٰ فرماتے ہیں فارقیطہ اگر میکے لے گواہی دے گا۔ پس یہ گواہی دینا محدث اللہ علیہ آلہ وسلم میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ آنحضرت نے عیسیٰ کے رسول ہونے کی گواہی دی ہے۔ چنانچہ قرآن میں موجود ہے بخلاف روح کے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کے شاگردوں پر نازل ہوئی تھی۔ سو وہ حضرت عیسیٰ کو پہلے ہی سے رسول جانتے تھے۔ ان کو روح کی گواہی کی حاجت نہ تھی (۴) عیسیٰ نے جو کہا ہے کہ وہ عالم کو اس گناہ پر سزا دے گا کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے، یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ اس سزا نیتے ولے سے محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم مراد ہیں۔ کیونکہ آنحضرت نے یہود کو جو عیسیٰ پر ایمان نلا کے تھے خوب سزا دی ہے کہ مخالف لوگ ہی اس کا نکار نہیں کر سکتے بخلاف روح کے کہ اس کا سزا دینا عیسیٰ کے مکروہ کوئی ثابت نہیں اور نہ حواریوں نے کسی مشکل کو سزا دی کیونکہ وہ نہایت عاجزوں میکن سمجھتے ہیں (۵) اور عیسیٰ جو اس بشارت میں فرماتے ہیں کہ وہ میری پاکی بیان کرے گا۔ پس پاک بیان کرنے بھی محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم میں پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں جس قدر ان کی امانت نے خیالات ناسہ باندھتے تھے اور ان کو جزو خدا بنا کر پوچھتے تھے ان کا انکار کیا اور عیسیٰ کی اور ان کی ماں کی پاک بیان کی۔ ایسی تجیداً در تقدیم کسی اور نے آج تک میس کے باب میں نہیں کیے اور روح کا بھی عیسیٰ کی پاک بیان کرنا عیساً یوں کی کتابوں میں موجود نہیں ہے۔ اور نہ حواریوں سے ایسا ظہور ہیں آیا ہے۔ اور یہ جو میس نے کہا ہے کہ یہ ہے گا اسے میرا باپ میرے نام پر اس قول میں اشارہ ہے اس مطلب کی طرف کہ وہ میری رسالت کی تصدیق کرے گا اور یہ جو میس نے کہا ہے کہ وہ نہیں کرتا کام اپنی طرف سے بلکہ جو سنتا ہے وہ کہتا ہے یہ طبقی ہے اس آیت کے وہ میس کے ۲۹۔ اور اب میں نے تم کو اس کے آئے کی خبر دی تاکہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاو۔ بعد اُس کے میں تم سے بہت کلام نہ کروں گا اس نے کا اس جہان کا سردار آئے اور مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں ہے اور اسی انجیل کے پندر میں باب کی آیت ۲۶ میں یہ کہ پھر جب کہ وہ فارقیطہ جسے میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بیجوں کا آئے گاؤ وہ میرے لئے گواہی دے گا اور تم بھی گواہی دو گے اور رسولوں باب کی آیت میں ہے لیکن میں تم سے پس کھتبا ہوں کہ تمہارے لئے میرا جانا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر میں نہ جاؤں گا تو فارقیطہ تمہارے پاں نہ آئے گا لیکن اگر میں جاؤں گا تو میں اس کو تمہارے پاں بیچ دوں گا آیت ۸ اور وہ جب کہ آئے گا تو عالم کو گناہ پر اور حکم پر سزا دے گا آیت ۹ گناہ پر اس نے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لئے آیت ۱۰۔ نیکی پر اس نے کہ میں اپنے باپ کے پاس جاتا ہوں اور تم مجھ کو پھر نہ دیکھو گے آیت ۱۱ حکم پر اس نے کہ اس جہان کے رئیس رحکم جاری ہوا ہے آیت ۱۲ لیکن جب وہ فارقیطہ آئے گا تو تمہیں راہ حق بتلا میے گا۔ کس نے کہ وہ اپنی طرف سے کچھ نہ کہے گا بلکہ جو سنے گا اور تمہیں آنکہ کی خبری دے گا آیت ۱۳ وہ میری پاک بیان کرے گا اس نے کہ وہ میری چیزیں پاک کر نہ کوئی خبر کرے گا۔ آیت ۱۴۔ جو چیز باپ کی ہے سو وہ میری ہے اس نے میں نے تم سے یہ کہا کہ وہ میری چیزیں پاک کر تمہیں خبر کرے گا۔

آب غور سے سو (۱) حضرت عیسیٰ نے کہا ہے کہ میں باپ تمہارے لئے فارقیطہ مانگتا ہوں یا میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بیجوں گا۔ یا میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقیطہ تمہارے پاں نہ آئے گا۔ ان اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ فارقیطہ میں اور مسیح میں اور اپنے مختار بے حالا کو نصاریٰ کے اختقاد کے موافق روح ابن عینی عیسیٰ سے معتقد ہے، اسی طرح اس کو باپ عینی قدسے اخحاد ہے پس روح کو عیسیٰ یعنی باپ کے ساتھی غیریت نہ مکن ہے۔ اس صورت میں عیسیٰ کا باپ میں اس کے نفس کو بیان اپنے نفس کو مگنا اور بھروسنا عقل کے خلاف ہے بخلاف محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم کے کہ ان سے بالکل غیریت ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ نے فارقیطہ کے آئندے میں سے محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم کے آئے کی خبر دی ہے۔ اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں صلت دلالت کرتا ہے کہ فارقیطہ سے مراد محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم ہیں نہ کہ وہ عینہ عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور یہ لفظ غیریت چاہتی ہے اور حسب کہ روح عیسیٰ سے معتقد اور میں ہے تو یہ کہے راست ہو سکتا ہے کہ میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقیطہ تمہارے پاں نہ آئے گا اور حسب کہ روح عیسیٰ کے مختار اور عینہ عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور یہ لفظ غیریت چاہتی ہے اس دلائل کا فروض کیا جانا ہیں روح کا آنا ہے (۲) یہ قول میں نے تم کو اس کے آئندے سے پہلے خبر

قردی جائے تو اس کے معنی میں اور کیل کے ہیں۔ اور اگر کیوں کہ میں پیر گلو طوس ہے تو اس کے معنی مجھ بیا جو کے قریب ہیں۔ پس اس نے دو گھنی کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام نے محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم پاکی طوس سے نہ کہ روح ہم کہنے میں کی تقدیر پر بھی مدعا مامل ہے۔ کیونکہ محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم پر عین اصل پاکی طوس ہے، فقط۔ ہم کہنے میں کہ پاکی طوس کی تقدیر پر بھی مدعا مامل ہے۔ کیونکہ محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم پر عین اصل پاکی طوس ہے، فقط۔ اس طرح ظاہر ہوئی تھی کہ جس طرح کسی ہیں اگر جن ظاہر ہوتا ہے اور کلام کرتا ہے کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی اس بشارت کے موجب اس بنی فارقیطہ میں چند باتیں ایسی ہیں جو خاص آنحضرت ہیں پائی جاتی ہیں نہ کہ روح کی وجہ پر جعل یو جنکی عربی، فارسی اور اردو کے ترجیح میں مذکور ہیں۔ چنانچہ اس انجیل کے چودہ بیویوں باب میں ہے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حواریوں سے بول فرماتے ہیں اگر تم مجھے دوست رکھتے ہو تو میری وصیتوں کو یاد رکھو اور میں باپ مانگتا ہوں وہ تمہیں فارقیطہ دے گا کہ ابتدیک فارقیطہ دے گا۔ اور فارقیطہ جسے باپ میرے نام سے بھیجے گا وہ تمہیں سب چیزیں سکھلانے گا اور سب باتیں جو کچھ کہیں نے تمہیں کہیں ہیں یاد دلانے گا آیت ۲۶۔ اور اب میں نے تم کو اس کے آئے کی خبر دی تاکہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاو۔ بعد اُس کے میں تم سے بہت کلام نہ کروں گا اس نے کا اس جہان کا سردار آئے اور مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں ہے اور اسی انجیل کے پندر میں باب کی آیت ۲۶ میں یہ کہ پھر جب کہ وہ فارقیطہ جسے میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بیجوں کا آئے گاؤ وہ میرے لئے گواہی دے گا اور تم بھی گواہی دو گے اور رسولوں باب کی آیت کے میں ہے لیکن میں تم سے پس کھتبا ہوں کہ تمہارے لئے میرا جانا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر میں نہ جاؤں گا تو فارقیطہ کا آیت ۸ ایمان نہیں اور جاون گا۔ لیکن اگر میں جاؤں گا تو میں اس کو تمہارے پاں بیچ دوں گا آیت ۸ اور وہ جب کہ آئے گا تو عالم کو گناہ پر اور حکم پر سزا دے گا آیت ۹ گناہ پر اس نے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لئے آیت ۱۰۔ نیکی پر اس نے کہ میں اپنے باپ کے پاس جاتا ہوں اور تم مجھ کو پھر نہ دیکھو گے آیت ۱۱ حکم پر اس نے کہ اس جہان کے رئیس رحکم جاری ہوا ہے آیت ۱۲ لیکن جب وہ فارقیطہ آئے گا تو تمہیں راہ حق بتلا میے گا۔ کس نے کہ وہ اپنی طرف سے کچھ نہ کہے گا بلکہ جو سنے گا اور تمہیں آنکہ کی خبری دے گا آیت ۱۳ وہ میری پاک بیان کرے گا اس نے کہ وہ میری چیزیں پاک کر نہ کوئی خبر کرے گا۔ آیت ۱۴۔ جو چیز باپ کی ہے سو وہ میری ہے اس نے میں نے تم سے یہ کہا کہ وہ میری چیزیں پاک کر تمہیں خبر کرے گا۔

آب غور سے سو (۱) حضرت عیسیٰ نے کہا ہے کہ میں باپ تمہارے لئے فارقیطہ مانگتا ہوں یا میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بیجوں گا۔ یا میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقیطہ تمہارے سے پاں نہ آئے گا۔ ان اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ فارقیطہ میں اور مسیح میں اور اپنے مختار بے حالا کو نصاریٰ کے اختقاد کے موافق روح ابن عینی عیسیٰ سے معتقد ہے، اسی طرح اس کو باپ عینی قدسے اخحاد ہے پس روح کو عیسیٰ یعنی باپ کے ساتھی غیریت نہ مکن ہے۔ اس صورت میں عیسیٰ کا باپ میں اس کے نفس کو بیان اپنے نفس کو مگنا اور بھروسنا عقل کے خلاف ہے بخلاف محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم کے کہ ان سے بالکل غیریت ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ نے فارقیطہ کے آئندے میں سے محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم کے آئے کی خبر دی ہے۔ اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں صلت دلالت کرتا ہے کہ فارقیطہ سے مراد محمدی اللہ علیہ آلہ وسلم ہیں نہ کہ وہ عینہ عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور یہ لفظ غیریت چاہتی ہے اس دلائل کا فروض کیا جانا ہیں روح کا آنا ہے (۲) یہ قول میں نے تم کو اس کے آئندے سے پہلے خبر

آسمانی معاف کر دیا گیا۔ چوروں اور قزاقوں کو سزا میں ملیں۔ ہاتھ کاٹنے گئے، گردیں ماری گئیں، زناکاروں پر بچم ہوا، درسے مارے گئے خزانہ الہی بنی میت المال ہیں سے مکیسوں اور نبیموں اور لاچاروں کی دستگیری کی گئی۔ چنانچہ اس پر عمل کرنے سے خلفاء کے راشدین و علیؑ کی فتوحات کی آدم عیلہ السلام کے نماز سے لے کر ارج سماں کیسے نظر نہیں پائی گئی۔ بعض نصاریٰ بے انصافی سے آسمانی بادشاہت کے معنی عیسیٰ کی شریعت کا شاخ ہونا مراد یتھے ہیں۔ سو یہ باکل غلط ہے اس لئے کہ آسمانی سلطنت کی کوئی بات شریعت عیسیٰ میں نہیں ہے جاتی تاکہ اس کا ظہور قرار دیا جائے۔ کیونکہ اول تو اس شریعت میں احکام میا اسٹ دھرتے ہیں ہیں جیسا کہ انہیں مندوسر کے مطالعہ سے خوب ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر بھی تسلیم کر دیا جائے کہ ان کے بیان احکام میا اسٹ دھرتے ہیں تو وہ آج تک میں کے عہد سے بھی جاری رکھے گئے۔ زخواریوں کے عہد میں نہ خود علیؑ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی کسی زانی یا چور کو باقراط کو سزا دی گئی۔ پھر اس کا شیوع کب ہوگا۔ اگر نصاریٰ کی شوکت حکومت کو شیوع شریعت عیسیٰ میں قرار دیا جائے تو اس زمانے زیادہ بھی نصاریٰ کو شوکت حکومت حاصل نہیں ہوئی۔ پس اب بھی احکام آسمانی ہیں جاری ہوتے نہیں و مکھانی دیتے۔ ماں پارہینٹ اور کیسوں کے احکام جاری ہیں ان کو بھی قرار نہیں ہوتا۔ اور ہر سال بہت روپے صرف کر کتے قانون بدلتے ہیں۔ البته شریعت محمدؐ کے قوانین آسمانی ہیں۔ ہر ملک میں ہر قوم میں اور دوسرے نزوں سے قیامت تک ان پر عملدر آمد ہزا را ہدایہ جائے۔

اگر آسمانی بادشاہت سے عیسیٰ کی شریعت کا شاخ ہونا مراد ہوتا تو عیسیٰ بھی اسی کے اکیسوں باب اور آیت ۲۷ میں ایک قوم سے اس سلطنت کی نسبت یوں ذفراتے ہیں کہ تم نے نشتوں میں کسی نہیں پڑھا کہ جس پھر کو راجہیوں نے ناپسند کیا وہی کوئے کا سرا ہوا یہ خلافہ کی طرف سے ہے اور تمہاری نظروں میں عجیب۔ اسی نئے میں تم سے کہتا ہوں کہ خداگی بادشاہت تم سے لی جائے گی۔ اور ایک قوم کو جو جس کا میہوہ لائے دی جائے گی جو اس پھر پر گئے گا جو را ہو جائے گا۔ اور جس پر وہ پھر گئے گا اسے پیس ڈائے گا، آئی۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہت سے خوب طبقہ آسمانی مراد ہے نہ کہ اس کا شاخ ہونا۔ کیونکہ شیوع اس کا ایک نوم سے لے کر دوسری قوم کو دیا جانا کچھ بھی معنی نہیں رکھتا۔ اور آسمانی بادشاہت کا ایک میہوہ لانے والی قوم کو دیا جانا عرب پر صادر آتی ہے اور اس کے بعد صاحب سلطنت کی مثال ناپسند پھر کے ساتھ دینا اور اس کو کوئے کا سرا ہونا اور لوگوں کی نظروں میں اس کا عجیب معلوم ہونا پھر میں یہ وصف ہوتا ہے جو اس پر گئے گا جو را کہڑے گا جو را کہڑے گا خاص محدث علیؑ و آہل وسلم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ قوم عزّ تمام نہیں کے نزدیک ذیل ذخیرتی۔ بالخصوص آنحضرت اور بھی لوگوں کے نزدیک ناپسند ہتھی۔ کیونکہ زان کے پاس مال و اساب دنیوی تھانہ کبھی ان کا کوئی باب پر دادا بادشاہ ہذا مختار ان کے باب پر دادا جاتا ہے۔ گوہ حضرت ناپسند پھر کے ماند ہتھی۔ اور لوگوں کے نزدیک آپ کا تمام جہان کے لئے رسول ہونا عجیب بھا۔ پھر آپ کو اللہ نے کہ سرا بنا یا عین خاتم النبیین کر دیا۔ چنانچہ بنا کی مسلم میں ابوہریرہ رضیٰ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا ہے میری اور پھر ابیا علیہم السلام کی مثال ایک ایسے محل کی ہے کہ تمام حل خوب بنا لیکن اس میں ایسی ایسی نہیں کی کمی سودہ ایسی ہے ہو۔ پس بھی پر نبوت کا سائل ختم کیا گیا پھر آپ پر حجرا چورا ہو گیا اور جس حضرت چڑھنے کے اس کو بھی چورا کر دا۔ اور آپ کے بعد صحابہ جن ہکوں پر گئے سب کا انھوں نے چورا کر دیا۔ یہود و نصاریٰ کو قتل کیا رام و شام پر کذ و رکیل پوش عربوں کا فیض ہو گیا اس پر یہ رشتہ اور مسلم کے سوا کسی اور پر صادر نہیں آتی۔ خاص کر عیسیٰ پر تو کسی طرح صادق نہیں آتی کیونکہ اول تو عیسیٰ کسی اور کی نسبت ایسا فرماتے ہیں۔ دوسرے نہ حضرت عیسیٰ ناپسند پھر کے ماند ہتھی کیونکہ نہیں اہل میں سے خاص داؤد علیؑ سلام کی نسل میں سے تھے جو کہ تمام نبی اسرا میں معلم و مکرم تھے اور نہ علیؑ علیہ السلام پر گئے کوئی چورا ہوا بلکہ یہودان پر اس طرح گرے کہ بقول نصاریٰ ان کو چورا کر دیا۔ اور نہ عیسیٰ علیؑ علیہ السلام نے چور کسی کو چورا کیا جس طرح محمد رسول اللہ شرمنے

نے فتح کریں اپلیں مکہ کو اور اس سے پہلے اپلیں خیبر و غیرہ کو گر کر چورا کر دیا اور نہ عیسیٰ علیؑ علیہ السلام کو نے کا سرا ہوئے جس سے مزادغات نہیں تھے۔ نصاریٰ کا یہ دعویٰ کہ عیسیٰ علیؑ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں کہ ان کے بعد اور کوئی نبی نہ آئے گا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اہل کتاب آن کے سوا اور نبی کا جس کی موئی علیؑ علیہ السلام میں نہیں تھے تو عملیتے ہوئے اُن سے پوچھا کتنم میسح ہو۔ جب انہوں نے اس کا انکار کیا تو پوچھا کیا تم ایسا بھائیا ہو۔ جب انہوں نے اس کا بھائی انکار کیا تو پوچھا کیا تم ایسا بھائیا ہو۔ پھر جب انہوں نے اس کا بھائی انکار کیا تو پوچھا کیا تم وہ نبی ہو جس کی موئی علیؑ علیہ السلام نے خود ہی بے کیوں کہ موئی علیؑ علیہ السلام نے جو ایک بھی کتاب بشارت دی تھی اس وجہ سے لوگ اس وقت سے منتظر تھے۔ کتاب استثنائے دسویں باب کے درس ۸۱ میں وہ بشارت اس طرح ہے کہ مطالعہ سے خوب ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر بھی تسلیم کر دیا جائے کہ ان کے بیان احکام میا اسٹ دھرتے ہیں تو وہ آج تک میں کے عہد سے بھی جاری رکھے گئے۔ زخواریوں کے عہد میں نہ خود علیؑ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی کسی زانی یا چور کو باقراط کو سزا دی گئی۔ پھر اس کا شیوع کب ہوگا۔ اگر نصاریٰ کی شوکت حکومت کو شیوع شریعت عیسیٰ میں ہیں جاری ہوئے تو اس زمانے زیادہ بھی نصاریٰ کو شوکت حکومت حاصل نہیں ہوئی۔ پس اب بھی احکام آسمانی ہیں جاری ہوتے نہیں و مکھانی دیتے۔ ماں پارہینٹ اور کیسوں کے احکام جاری ہیں ان کو بھی قرار نہیں ہوتا۔ اور ہر سال بہت روپے صرف کر کتے قانون بدلتے ہیں۔ البته شریعت محمدؐ کے قوانین آسمانی ہیں۔ ہر ملک میں ہر قوم میں اور دوسرے نزوں سے قیامت تک ان پر عملدر آمد ہزا را ہدایہ جائے۔

من۔ تھے جو بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیؑ علیہ السلام نے محمد محدث علیؑ و آہل وسلم کی بشارت دی ہے جو اب تک انجیل میں موجود ہے، اس خبر میں نبی کے باب مان، شہرِ محل، قوم، سن و سال اور صورت کی صراحت کہا ہے کہ کسی کو شبہ باقی نہ رہے بھوڑا سا ذکر بطور کرتا ہے اور اشارہ کے ہے۔ اس سے خاص محدث علیؑ و آہل وسلم کی رسالت پر دلالت اطمینانیں ملکیت ہوتا ہے کہ ایک نبی ظاہر ہو گا۔ کہستے ہیں کہ یونیورسٹی اور شخص ہو۔ محدث علیؑ و آہل وسلم نہ ہوں۔ یعنی وجہ ہے کہ بہت سے اپلی کتاب نے ان کو نبی نہ تسلیم کیا۔

بج۔ پہلے اپلی، اگر کچھ بھی نبی کے ظاہر ہوئے کی خبر دریں تو اس میں یہ شرط نہیں کہ اس کا با تفصیل حال ہو بلکہ اکثر خبریں محبل ہوتی ہیں کاس کو عمّ نبی مسعود کے کہنے سے جان لیتے ہیں اور خواص قرائیں سے تالی لیتے ہیں۔ بلکہ بھی خواص بھی نہیں علم کر سکتے بلکہ بھی خود وہ نبی مسعود کیوں اور کچھ بھی ان کا کوئی باب پر دادا بادشاہ ہذا مختار ان کے باب پر دادا جاتا ہے۔ گوہ حضرت ناپسند پھر کے ماند ہتھی۔ اور لوگوں کے نزدیک آپ کا تمام جہان کے لئے رسول ہونا عجیب بھا۔ پھر آپ کو اللہ نے کہ سرا بنا یا عین خاتم النبیین کر دیا۔ چنانچہ بنا مسلم میں ابوہریرہ رضیٰ سے مروی ہے کہ آپ فرمایا ہے میری اور پھر ابیا علیہم السلام کی مثال ایک ایسے محل کی ہے کہ تمام حل خوب بنا لیکن اس میں ایسی ایسی نہیں کی کمی سودہ ایسی ہے ہو۔ پس بھی پر نبوت کا سائل ختم کیا گیا پھر آپ پر حجرا چورا ہو گیا اور جس حضرت چڑھنے کے اس کو بھی چورا کر دا۔ اور آپ کے بعد صحابہ جن ہکوں پر گئے سب کا انھوں نے چورا کر دیا۔ یہود و نصاریٰ کو قتل کیا رام و شام پر کذ و رکیل پوش عربوں کا فیض ہو گیا اس پر یہ رشتہ اور مسلم کے سوا کسی اور پر صادر نہیں آتی۔ خاص کر عیسیٰ پر تو کسی طرح صادق نہیں آتی کیونکہ اول تو عیسیٰ کسی اور کی نسبت ایسا فرماتے ہیں۔ دوسرے نہ حضرت عیسیٰ ناپسند پھر کے ماند ہتھی کیونکہ نہیں اہل میں سے خاص داؤد علیؑ سلام کی نسل میں سے تھے جو کہ تمام نبی اسرا میں معلم و مکرم تھے اور نہ علیؑ علیہ السلام پر گئے کوئی چورا ہوا بلکہ یہودان پر اس طرح گرے کہ بقول نصاریٰ ان کو چورا کر دیا۔ اور نہ عیسیٰ علیؑ علیہ السلام نے چور کسی کو چورا کیا جس طرح محمد رسول اللہ شرمنے

جگہ ابتدیہ بنی اسرائیل میں سے اکثر نبیوں نے آئندہ کے چھوٹے چھوٹے حالات کی خبر دی ہے۔ جیسے بخت نصر اور سکندر اور قوش کا خلاہ ہونا۔ اور زینتین اودم اور زینوئی اور مصیر حادث کا گذرنا۔ تو عقل میں یہ کیسے قبول کر سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی نبی جانب محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظاہر ہونے کا حال بیان نہ کرتا۔ حالانکہ آپ کے ظہور کے بعد عالم میں بڑے بڑے حادث پیدا ہوئے۔ مشرق سے مغرب تک آپ کا دریں پہلی گیا۔ لاکھوں اہل کتاب مسلمان ہو گئے۔ جو میں چون گئیں۔ اور بہت سے بادشاہ آپ کے دین میں ایسے ہوئے جن کے سامنے بخت نصر اور سکندر اور قوش کی کچھ سنتی نہیں۔

پس اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اہل کتاب نے توریت اور انجیل وغیرہ میں سے محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ثبوت کی وہ خبریں جن تفصیل سے سب علمائیں حضرت مسیح مذکور متعین بنکال ڈالیں یا بدل ڈالیں۔ اور اگر ہم پیش کریں کہ انہوں نے ایسا ہنس کیلئے جس قدر بشائر میں چارے نبی کے ظاہر ہونے کی بستی ہیں وہ اصل میں اسی طرح ہیں تب بھی مجلا خبریں آپ کی ثبوت کے ثبوت کو جو آپ کے مسخرات سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے قوت بخشی ہیں اور بطور تکملہ کے کافی ہیں۔

اوہ مسخرات حضرت سروہ کائنات کے اسناد میں متعلقہ ثابت ہیں اور مقابله مولیعین اناجیل کے روایات مسخرات مصطفویہ صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں۔ بلکہ سب حواری یہ سایوں ہی کی کتابوں کے موجود پاکبان اور دیندار ہوتے۔ دیکھو یہود احوالی نے حضرت علیہ کو گرفتار کرایا، آخر خود کشی کر کے مر گیا۔ اور پطرس وغیرہ کو پوس نے انجیل پر دفعہ کیا اور دنیا سے پہنچے وقت حضرت مسیح سب حواریوں کو بے ایمان کا قلب دے گئے جیسا کہ مدرس کے ۱۶ ایاں درس ۹۸ میں ہے۔ باہم اہل اسلام ان کو اپنی حقیقی سے استہاز اور دیندار کہتے ہیں۔ مولیعین اناجیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود وہیں جیسا کہ روایات احادیث مصطفویہ کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے۔ علاوه اس کے اناجیل حواریوں کی تایفات سے ہی بھی نہیں جن پر قبول یہ سایوں کے روح القدس اتنا اور جن کی کرامات رسالہ اعمال میں لکھی ہیں۔ اور اگر پہلے طبقہ اول کا تایف کرنا تسلیم ہی کیا جائے تو ہمیں ان روایات میں عدم و قوع سہوون سیان اس وقت تسلیم ہوتا جب کہ ثابت ہونا کہ مسخرات کے دیکھتے ہی انہوں نے قلبند کیا حالانکہ قبول یہ سایوں سالہ کے دلائل کے بعد تخلیہ تایف ہوئی ہیں۔ اور ان کے تایف ہو چکنے کے بعد دل و تصرف غیر مولیعین کا ہونا ثابت ہے۔ نہیں معلوم اصل کیا لکھا تھا اور کیا ہو گیا ہے۔

مسخرات مصطفویہ بیان کئے ہیں اتنے کسی نبی سے برداشت توریت و انجیل ثابت نہیں۔ اناجیل کے نسخوں میں اختلاف کے باعث یہ گمان غالب بلکہ یقینی تعلیق ہے کہ مولیعین اناجیل نے جو کچھ لکھا تھا وہ بھی صحیح سالم باقی نہیں رہا۔ سخلاف اہل اسلام کے یہاں کی روایات و کتب احادیث کے کہ ان کا ایسا عامل نہیں ہے۔ جس ایک ہی مسخرہ کی اگر دو یعنی روایتیں ہیں اور اگر ان میں کچھ تھوڑا سارا دیلوں کے بیان میں اختلاف ہے تو وہ اختلاف اس اختلاف سے زیادہ نہیں جواہیلوں کی تایف کرنے والوں کی روایتوں میں ہے۔ اور بعض مسخرات کی تفصیل اور اختصار میں جواہیلوں کے تایف کرنے والوں کی روایتوں میں ہے، بہت کم ہے۔

یہود محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ثبوت کے لئے کہتے ہیں کہ مولیعیہ علیہ السلام کی شریعت مسیح ہے، پس محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ثبوت کو باطل کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ مولیعیہ علیہ السلام کی شریعت مسیح ہے، پس محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے شرع موسیٰ کا نفع لازم آتا ہے اور نفع باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر مسخر میں کوئی براہی تھی اور اس وجہ سے نفع جاری کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اس مسخر پر عمل کرنا تباہت سے خالی دفعہ اور جن لوگوں نے اس کو ادا کیا اور گناہ کار ہوتے رہے۔ اور اگر وہ مسخر در اصل بیرون اذکار اس کا نفع کر دینا فوج ہو گا۔ اور ظاہر ہے کہ وہ مسخر براہنہ اس اسط

کہ اس کے بیجانے والوں کو ثواب کا وعدہ دیا جاتا تھا اور جو اس سے روگردانی کرتا تھا اسے حکم عذاب سنایا جاتا تھا۔ اور جب وہ مسخر ہونا۔ اور زینتین اودم اور زینوئی اور مصیر حادث کا گذرنا۔ تو عقل میں یہ کیسے قبول کر سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی نبی جانب محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظاہر ہونے کا حال بیان نہ کرتا۔ حالانکہ آپ کے ظہور کے بعد عالم میں بڑے بڑے حادث پیدا ہوئے۔ مشرق سے مغرب تک جو اپنے پیلی گیا۔ لاکھوں اہل کتاب مسلمان ہو گئے۔ جو میں چون گئیں۔ اور بہت سے بادشاہ آپ کے دین میں ہوئے جن کے سامنے صاحبین بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی وجہ سے جس قدر اب ایسا آنحضرت سے پہلے گذسے ان کی شرائی میں بھی شخص جاری رہا۔ چنانچہ غصہ کرنا

ابراہیم علیہ السلام کے عبید سے واجب ہوا۔ پہلے نہ عقا اور دو ہنول کا ایک شخص کے نکاح میں جس ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں اسی طرح میں مسخر کی شرائی میں حکما مگر موسیٰ اور محمد کی شرع میں حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ اور مسیح کے عبید سے حضرت آدم اور زینوئی کی شرائی میں مسخر کی شرع میں مسخر کی شرع میں حرام کر لئے۔ اور غناہم پہلی امتیں پران کی قوت یعقوب کے عبید تک حلال رہے حضرت یعقوب نے بوجا ایک مت کے اپنے اور پر حرام کر لئے۔ اور غناہم پہلی امتیں پران کی قوت کی وجہ سے حلال نہ تھی۔ امت محمدی پر بوجان کے ضعنف کے حلال ہوئی۔ پس اصل یہ ہے کہ جن عصر میں جیسا مکلفین کا حال اور عادت ہوتی ہے ویسے ہی شرائی فائم ہوتے ہیں۔ پس اس وجہ سے نفع میسح ہوا۔ اور اس کی مثال بعینہ طبیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعذالی مزاج کی نکر رکھتا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں جس طبیب کے احکام میں بھی اخلاق ہوتا رہتا ہے۔

وقد روی بیان عدد ہم فی بعض الاحادیث والا ولی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیۃ فقد قال اللہ تعالیٰ
من درد منج قصصتنا علیک و میمہ مکن لَمْ تَنْقُصْنِی عَلَيْكَ۔ ولا یعنی میں ذکر العدد ان یہ دخل فیهم من ليس من
او يخرج منهم من هو فيهم اور روایت کی گئی ہے ان کی گذتی بعض حدیثوں میں رجنا چند حدیث ابو زریم میں عدداً نبیاً را کیا کہ
چوپیں ہزار کو پہنچا ہے جن میں سے رسول میں سو پہنچہ ہیں باقی سب نبی ہیں۔ اور ایک روایت میں عدداً نبیاً را دولاً کہ چوپیں ہزار
ہے۔ اور ایک روایت میں آٹھ ہزار سے زیادہ نہیں ہیں لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کے اسار کی تیسیں کسی خاص عدد سے نہ کی جائے کہ
انتہی ہیں۔ اس واسطے کا ائمۃ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ بعض وہ پیغمبر ہیں کہ جن کا قدر سنایا تھی کو۔ اور بعض وہ پیغمبر ہیں جن کا قدر سے
نہیں نایا تھی کو۔ اور اس نہیں ہوتا ہے ذکر عدد میں اس بات سے کہ داخل ہو جائے ان میں وہ شخص جو نہیں ہے ان میں سے یا باہر
ہو جائے ان میں سے وہ شخص جو داخل ہے ان میں عدد کے کم و بیش ہو جائے کہ وجہ سے] -

حائل یہ ہے کہ چونکہ عدو انبیاء را رسول کا دلیل قطبی سے ثابت نہیں ہے اور کوئی قول قطبی آنحضرت سے ایسا مردی نہیں ہے
جس پر خواہ مخواہ اکتفا کر لیا جائے، تعداد انبیاء کی حدیث منعیت بھی ہے اور عدد انبیاء کے بیان میں اختلاف بھی ہے اور خبر
واحد بھی ہے اس وجہ سے عقائد میں مفہوم تقطیع و بقین نہیں۔ اس سے توصیت علم قطبی حاصل ہو سکتا ہے اور وہ بھی تعارض سے
خالی نہ ہوگا! اور اس لفظ قرآن کے سامنے منہم مدعی مقصصنا علیک اللہ ایسی طنزی خبر کا کیا اعتبار۔ پس رسول و انبیاء پر بیان لانے میں
عدد کا لحاظ نہ کرنا چاہیے تاکہ کفر پر نسبت یعنی پیغمبروں کے اور اقرار نہیں کے کہ پیغمبر نہیں ہیں عائد نہ ہو۔ قرآن میں
بھی اللہ تعالیٰ نے ان کا عدد بیان نہیں کیا کہ وہ کتنے ہیں۔ بلکہ قرآن میں ایک علم کے سامنے میں سے اٹھائیں مذکور ہیں۔ کادم
اوہ وسلم کی شریعت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے شرع موسیٰ کا نفع لازم آتا ہے اور نفع باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر مسخر میں کوئی براہی
اویس۔ نزح۔ صالح۔ ہبود۔ ابراہیم۔ اشحاق۔ یعقوب۔ یوسف۔ لوط۔ موسیٰ۔ مار قول۔ شیعہ۔ زکریا۔ یحییٰ۔ علی۔
والد۔ سیلان۔ ایاس۔ یسح۔ دوا تھل۔ ایوب۔ یوسف۔ محمد علیہم السلام اور زادہ ترقینہن اور عزیز بر اور لقمان۔ لیکن اخیر کے
تین میں اختلاف ہے کہ اگر کو بعض نے انبیاء میں شمار کیا ہے اور بعض نہیں۔ تجھب یہ ہے کہ سکندر یونانی یہ سب شرکت لقب

ذوالقرین کے او بعضاً اور حیزد کی وجہ سے ان ذوالقرین کے ساتھ جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے مشتبہ ہو گیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ثابت ہے۔ دونوں بھی اتحاد و تضاد کے کوئی مشارکت نہیں ہے۔ حالات بھی مباہم ہیں۔ ذوالقرین کی صلی عربی ہے اور سکندر کی اصل یونان سے۔ ذوالقرین بہوت حضرت آدمؑ سے تین ہزار چار سو تا ان برس بعد ملکہ صریح گذرے ہیں اور سکندر یونانی حضرت آدمؑ کے ہمطے پامخ مہار دوسال بعد مقدمہ نیز میں پیدا ہوا۔ مقدمہ نیز کے لوگ یونانی نسل ہونے کا ذمہ کرتے ہیں۔ یہ بھی سمجھنا غلط ہے کہ سکندر یونانی کا نقاب ذوالقرین مخاوس و جو سے کہ ”ذو“ خالص عربی لفظ ہے۔ آیات و اخبار ذوالقرین کی شان میں ہیں۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوا مُخْبِرِينَ مُبَلِّغِينَ عَنِ الَّهِ تَعَالَى صَادِقِينَ نَا هُصِّينَ وَأَوْرُوهُ سَبُّ رَسُولِ خَبْرِيْنَ دِينَ وَلَهُ أَوْرُجِمْ هُنْيَةَ
وَلَهُ مَنْتَهَ اللَّهِ طَرْفَ سَے۔ سچے مختہ۔ نیک بات بتانے والے مختہ خدا کا فرمان دو طرح کا ہے ایک کا نام امر ہے جس نے اس کی
تفصیل کی ابیار نے اس کو بشارت اور بالش تعالیٰ کی رضامندی سنائی۔ اور دوسرے فرمان کا نام نہیں ہے جس نے یہ کام کیا اسے غصب
الہی کی خبرتائی چونکہ انسان کی سعادت اور شفاوت کی باتیں کہ جن کو شریعت کہتے ہیں اور جن کا الہام منوار حست الہی کے نزدیک نہیات
ضروری مخاوس تقابل دیجیں کہ کہس دنکس کے الہام پر چھوڑوی جاتیں بلکہ ان کے لئے ایسے شخصوں کا الہام ضروری ہے کہ جو قوتِ ہمیہ کی
شریفات اور شوابہ مخصوص ہوں اور ان کا الہام بھی نہیات اعلیٰ طور پر ہو کہ جس کو وحی بواسطہ جبریل ہوتے ہیں۔ پس وہ
ابیار میں جو کوکبِ مخصوص ہیں، خاص کر ان معاملات میں جو شرائی اور تبلیغ احکام اور دعوتِ امت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر سب کا
اتفاق ہے کہ عمد़ اکسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے۔ اور بعضاً یہ کہتے ہیں کہ وہ سبھی محبت یونے مخصوص رہے ہیں اس لئے کذب خبر
کا مقابله دوسرے معاصر کے بدتر ہے بسب ساقطہ ہو جانے اعتقاد کے سوابے کذب بچنے معاصری ہیں ان میں علماء نے بڑی تقلیل فائی
کی ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ ابیار بیشہری پانے سے پہلے بھی اور پس پھری پلنے کے بعد بھی اہل ادب میں کفار اور مگرایہ اسی سے محفوظ ہیں
مگر خوارج میں سے فرد از ارادہ اس کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کا یہ زعم ہے کہ ابیار سے گناہ کا صادر ہونا جائز ہے اور ہرگز ان کے نزدیک
کفر ہے۔ اور کبائی بھی ابیار سے عمدَ العبد نہیں ہوتے مگر اس میں ضرور اخلاف ہے کہ یہ مردیل سمعی سے ثابت ہے یا عقلی
سے۔ اہل سنت و جماعت دلیل سمنی کے قابل ہیں۔ میکن مفترض کہتے ہیں کہ عقل بھی سچوئر نہیں کرنی کہ ابیار سے عمدَ الکابر سرزد ہوں۔ مگر
فرزخ شویں کے نزدیک ابیار سے عمدَ الکابر کا صادر ہونا بکیرہ کا ابیار سے صدور تو اکثر کی رائے میں جائز ہے۔ مگر
ذمہ دپھ مختار ہیں ہے کہ وہ اس سے بھی مخصوص طلاق ہیں کیونکہ ہم لوگ ماسور ان کی اقتدار کے ساتھ ہیں جو کہ ان سے نول و فعل صادر ہوں پرانے
اوہ چیز کو نکرو اتھ ہو گی جو ناشائست ہوا اور ہم ان کی اقتدار کے ساتھ حکم کئے جائیں۔ اور عمدَ اصناف کے ساتھی بھی بعدازنہوت تمام الہدی
اور اشاعروہ ما تریید یہ اور جمہور مختار کے نزدیک بڑی تھے۔ اور سبھو اصیفہ کا سرزد ہونا تو جمہور اہل سنت کے نزدیک جائز ہے۔ محرر محتفیں
اہل سنت اس کے ساتھی بھی کہتے ہیں کہ جو صیفہ ایسے ہیں کہ ان سے نہ فرط پیدا ہوتی ہے اور رذیلین پایا جاتا ہے وہ ابیار سے سہوا بھی
سرزد نہیں ہوتے ابتدا جو ایسے ہیں وہ ابیار سے سہوا ممکن اور قوی ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات میں بھی حصہ شریعت و احکام جملت باقی تھے، مگر وہ
اپنی خطاطی پر جھے نہیں رہتے، ان کو عین پس تنبیہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ خطاطے اجتہادی بھی ابیار سے بعض مواقع میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے کہ حضرت
کافر یہ لیسا ایران پر کے نکن خدا کو خطاطر قائم نہیں کھانا بلکہ بخیر کر دیتا تھا۔ اور ایسا ہی سیان میں نیک نک ہرگز دائم نہیں ہوتا۔ اور
ابیار سے نہوت سے قبل کبائر و صنایر عمدَ و سہوا واقع ہونا جائز ہے، اس واسطے کہ نہ تو مسجد و سے یہ طوم ہو سکتا ہے کہ ابیار ایشت سے
قبل ایکاپ کبیر و مخصوص ہیں اور نہ عقل اس کو تسلیم کرتی ہے۔ اور نہ قرآن و حدیث سے اس پر لائے۔ ملائے سنت اور اکثر مفترض کی ایسی رائے

ہے گر بعضاً مفترض کے نزدیک نہوت سے قبل بھی کبیر و مخصوص ہوتا ہے، اس لئے کہ جب نبی سے قبل از نہوت گناہ سرزد ہوں گے تو بعد از نہوت اس
کے اتباع سے لوگ عار کریں گے، اور اسی طرح خاترات کی نظرے کوئی گے میسا کا قبل بیٹھ دیجتے ہیں۔ اور مصلحت بیٹھ کے بالکل خلاں
ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان کو تم باعث نہ فرط کر جو مانع ہادیت ہو بنیہیں تسلیم کرتے۔ اور حق یہ ہے کہ حجیز باعث نہ فرط مذکورہ ہو اس سے انبیاء
میں اسلام مخصوص تھے جیسے زنا کاری اور چوری۔ گالی دینا۔ بازار میں سچے سرچھنا۔ نا محترم سے بے تہذیبی کرنا۔ مال بآپ اور بڑوں سے گستاخی
اوہ بے ادبی اور بے شرمی کے ساتھ میں آنا۔ کسی کا کھانا چڑک رکھا لینا۔ میوه فروش کی ٹوکری سے آنکھ بچا کر زراسامیوہ اٹھایا جس سے تحفیز
اوہ ذات پیدا ہو اور لوگ نہ فرط سے دیکھیں۔ اور تو علمائے شعری اور ماتریدی دنوں کے نزدیک جائز ہے کہ ابیار کسی کا رمباخ کا تھد
کریں اور وہ اتفاقی طور پر معصیت ہو جائے لیکن مبالغہ سمجھ کر عذر کا کام کریں گو۔ گر غیر مناسب کام بلا تعد و قوع میں آجائے۔ اور ابیار کی اس
لغزش کو زلت کہتے ہیں جیسے حضرت مولیٰ نے ایک غلوٹوں بنی اسرائیل کی حیات میں آگرتادی کے لئے ایک قبیل کو مکماہ اور وہ اتفاقی طور پر
مر گیا۔ جن جن ابیار سے زلات سرزد ہوئی ہیں، سب محافت کر دی گئی ہیں۔ جس جگہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ابیار کی تو یہاں بچش کا ذکر کیا ہے
تو ہر لذت ان سے واقع ہوئی ہے وہ بیان کی ہے۔ گر جو لوگ ابیار سے بعد نہوت گناہ کو کبیرہ سہوا و مصیفہ و عمدَ اصادر ہوئے کے قائل ہیں
انہوں نے اپنے ذمہ بکے سہی کام کے لئے ابیار پر سہی بھت کچھ طعنات یاد کھلے ہے۔ پس جن روایتوں میں ابیار کی نسبت گناہ کرنا آیا ہے اگر وہ خبر
احادیث سے تو ان روایات کا اخبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تو اتر منقول ہیں تو گناہ سے مراد صیفہ یا لاجائے گا۔ اور وہ بھی بھروسے سے یا اہل
نہوت کے اس کا سرزد ہونا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ انص فرقان سے ملا کمکی عصمت ثابت ہے۔ اور ابیار بالاتفاق ملا کمکسے فضل ہیں
ابیار میں جو کوکبِ مخصوص ہیں۔ دوسرے ارسال رسیں اس لئے ہے کہ پیام خدا کے بندوں کو پہنچا میں اور بندے اس کی تلقید و اتباع کریں۔ پس اگر
ایسلا مخصوص ہیں۔ ابیار سے غیر موصیت جائز تھے تو اس صورت میں وہ قابل اتباع کیوں کر جو سکتے ہیں اور ان کے اخبار لائق و ثوق کس طرح ہو سکتے ہیں۔
ابیار سے غیر موصیت علیقی نہیں کیوں کہ احتمال کیا جاتا ہے کہ وہ غلطی کا احتمال اخبار ابیار سے درجہ ہوتا ہے اور اخبار ان کے موجب علمی ہوتے ہیں۔
امداد کے مفید علمی نہ ہو۔ عصمت ہی سے کذب و غلطی کا احتمال اخبار ابیار سے درجہ ہوتا ہے اور اخبار ان کے موجب علمی ہوتے ہیں۔
چونچہ اللہ تعالیٰ نے نافرمان کی مددت کی ہے اور اس پر حنفت بھی ہے۔ تو بیشہری عاصی ہونے کی صورت میں لا ائمہ مددت و لعنت ہوئے
پاچوں اگر بیشہر گناہ ہو گا ہوئے تو عبیدہ خدمت و مصیبہ ایسی کے لائق ہوتے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ لا ایتال عَهْدِ الْكَلِمَاتِ
(لا ائمہ نہیں عہدہ خدمت و منصب میراث احوالوں کو) اور ظاہر ہے کہ انہوں کو کہا جائے گا۔ تو بیشہری عاصی ہونے کی صورت میں مددت کے کوئی
منصب اعلیٰ نہیں ہے جبکہ قائم منصب سلطنت کے لائق نہیں ہو تو نہ نہوت کے لائق بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ تو بیشہری کا مخصوص ہونا ابیار سے ضروری ہے۔
اوہ شیعہ باوجود یہ کہ ابیار سے صدر کبیر و مصیفہ و عمدَ اسون خدا سہوا قبل وحی و بعد وحی محل جلتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ کذب اور انطباق کو فطرہ تھی
کے جائز بلکہ واجب ہے۔ اور کہتے ہیں کہ کیوں کہ قول ابراہیم علیہ السلام کا فی سقیفہ حجۃ حقیقت میں (بیمار ہوں) بطور تدقیق کے عقا مگر ان کی یہ رائے باطل ہے
اور اشاعروہ ما تریید یہ اور جمہور مختار کے نزدیک بڑی تھے۔ اور سبھو اصیفہ کا سرزد ہونا تو جمہور اہل سنت کے نزدیک جائز ہے۔ محرر محتفیں
اس لئے کہ جب ابیار خوفِ عدالت سے تھیڈ کر کے جھوٹ بھوٹے اور انطباق کو فر کرے ہوں گے تو ان کی کسی بات پر وثوق در ہے گا اور کا تبلیغ نہیں
سرزد نہیں ہوتے ابتدا جو ایسے ہیں وہ ابیار سے سہوا ممکن اور قوی ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات میں بھی حصہ شریعت و احکام جملت باقی تھے، مگر وہ
اپنی خطاطی پر جھے نہیں رہتے، ان کو عین پس تنبیہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ خطاطے اجتہادی بھی ابیار سے بعض مواقع میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے کہ حضرت
کافر یہ لیسا ایران پر کے نکن خدا کو خطاطر قائم نہیں کھانا بلکہ بخیر کر دیتا تھا۔ اور ایسا ہی سیان میں نیک نک ہرگز دائم نہیں ہوتا۔ اور
ابیار سے نہوت سے قبل ایکاپ کبیر و مخصوص ہیں اور نہ عقل اس کو تسلیم کرتی ہے۔ اور نہ قرآن و حدیث سے اس پر لائے۔ ملائے سنت اور اکثر مفترض کی ایسی رائے

وَأَفْضُلُ الْأَبْيَادِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (او رب عباد) اور سب عباد (او رب عباد) میں افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں (گرفتار مفترض کی ایسی رائے

بایقیں کے قائل نہیں، مبکر براہ راست مرتبہ جانتے ہیں۔ مگر یہ رائے ان کی درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام پر قرآن یعنی فرمائے ہے وظک اللہ تعالیٰ علی بعضہ علی بعض (یہ جاूت ہے انبیاء کی فضیلت دی ہم نے بعض کو بعض پر، دوسرا جگہ فرمایا ہے ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض (تحقیق ہم نے فضیلت دی انبیاء میں سے بعض کو بعض پر) یہ دونوں آئیں انبیاء، ورسل کے تفاوت مرتب پر بڑا فاطح ہیں۔ جو لوگ اس تفاوت کے قائل ہیں اُنہیں میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ آدم اپنے اوت کے وجہ سے افضل ہیں، مگر یہ قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہاں کلام فضیلت میں جیسے ہے کہ من جیسے الابوت ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کمالات میں مثلاً پر فضیلت رکھتا ہے اگرچہ البوت کے اعتبارے باپ کو بیٹے پر فضیلت ہے۔ بعضے علماء بھی کہتے ہیں کہ کشوت و خاموشی اس مقام میں بہتر ہے لیکن جب کوئی قرآن سے صاف طور پر ظاہر ہو چکا کہ بعض کو بعض پر فضیلت ہے تو پھر کشوت بہتر نہیں۔

آنحضرت کے افضل ہونے کی بہت سی توجیہیں ہیں۔ مثلاً (۱) سورہ المزدیح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَدَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (ہم نے تیرا ذکر اونچی کیا)، اور ان کا ذکر بلند کرنے کی یہ صورتیں ہیں (الف) اللہ تعالیٰ نے کلمہ شہادت اور اذان اور تسلیم میں محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام اپنے نام کے ساتھ رکھا اور ان کے سوا اور کسی کا انبیاء میں کیا (ب) آنحضرت کی فرماتیہ اور اس کو اپنی فرماتیہ داری کے برابر قرار دیا ہے *يَطَّعِ الرَّسُولُ فَقَدِ أطَاعَ اللَّهَ* (جس نے حکم مانا اللہ کا)، اور ان کی سیت کو اپنی بیعت کی طرح مقرر کیا ہے *إِنَّ الَّذِينَ يَبْتَأِلُونَ إِنْتَقَالَيْكَ بِأَعْوَانَ اللَّهِ* (جو لوگ تجوہ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں) اور ان کی رضا کو اپنی رضا کے مثل رکھا، وَاللَّهُ مُوَذِّمُوْلَهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوْمُ (اللہ کو اور اس کے رسول کو بیہت ضریب ہے رامنی کرنا) اور ان کی عزت کو اپنی عزت کے برابر تباہیا، وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ (او رزور اللہ کا ہے اور اس کے رسول کا) (۲) آنحضرت کا مجموع قرآن ہے اور یہ حروف اور صوات کی قسم ہے۔ اور یہ دونوں چیزوں اعراض میں سے ہیں جو باقی نہیں رہتیں اور تمام انبیاء کے میջہات ایمان میں سے تھے جو باقی رہتے ہیں۔ پھر باوجود اس کے خداۓ تعالیٰ نے ان کے میջے کو قیامت تک باقی رکھا اور تمام انبیاء کے میջہات کو فنا کر دیا (۳) آنحضرت تمام ادمیوں کی طرف رسول ہو کر آئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَمَا آرَى لَنَّكَ لِلْأَجْنَافَةِ لِلثَّالِتِ (نہیں بھیجا ہے تھوڑا کوئی تام ادمیوں کے لئے) اور اس سے واجہ ہے کہ ان کی مشقت بہت زیادہ ہو کیونکہ وہ تنہ ایک شخص تھے زان کے پاس مال مختانہ مددگار ساختا ہے۔ پس جس وقت انہوں نے تمام عالم سے یہ کپاۓ کافروں توہہ تما شمن بن گئے تھے۔ موسیٰ مجب بنتی اسرائیل میں رسول ہوئے تو ان کو سوائے فرعون اور قوم فرعون کے دوسروں کا خوف نہ تھا۔ مگر محمد صلی اللہ علیہ آله وآلہ وسلم کو تمام عالم کا خوف تھا۔ سب اُن کے شمی تھے۔ اور اپنے عمر بیڑلات دن اسی بات پر مامور ہے کہ جن و انس کو جس کے ساتھ دن کو فی عہد و بیان عطا زان کو اپنے کی مرمت تھی بلکہ ہر وقت درپے آزار و تلفیح رہتے تھے، دین اسلام کی طرف دعوت دیتے رہے اور پھر بھی اپنے کام سے خاطر برداشتہ نہ ہوئے۔ اس میں معلوم ہوا کہ دین ایسی ظاہر کرنے میں ان کو بڑی تشویش اٹھاتا ہے۔ اسی وجہ سے اپنے کا فضل بھی اور انبیاء سے زیادہ ہو گا (۴) جو رسول صرف اپنی قوم کی طرف معموت ہو گا تو اس کو لئے ہی خزانی توجیہ اور جو ہر معرفت دیتے جائیں گے جس تدریک اس کی طرف ایک قوم کی طرف ایک خام بگیں آئے گا اس کو ان خزانی روحاں میں سے اسی کے موافق حصہ ملے گا۔ اور جو رسول مشرق سے مغرب تک تمام انس و جن کی طرف بھیجا جائے گا اس کو مضر و راسی قدر معرفت عطا ہو گی جو اس کی کارروائی کے لئے کافی ہو اور جس کے ذریعہ سے وہ اپنی شرق و غرب کی ہدایت کا کام کر سکے۔ اس صورت میں آنحضرت کی بیوت تمام انبیاء کی بیوتوں کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ایک مک کے سردار کے مقابلہ میں ایک شاہنشاہ کی سلطنت۔ پس آنحضرت کو خزانہ بائے محکتم و علم بھی اسی قدر دیتے گے جو اور انبیاء کو نہ طے (۵) محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

غاظم الرسل ہیں پس واجہ ہے کہ افضل ہوں۔ اگر مفضلوں ہوں تو عقل کے خلاف ہے اس لئے کہ مفضلوں کے ساتھ فاضل کا نسخ عقلانیقیح ہو اس طرح ان کا دین سب دینوں سے افضل ہے کیونکہ سب دینوں کا ناسخ ہے تو وہ بھر صورت افضل ہوئے (۶) عده دلیل آپ نے افضل کی یہ ہے کہ ابی ہریرہ رضی مسیم حسنے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا فضیلت علی الانبیاء و بیت المُحَمَّد مجھے انبیاء پر چھ خصلتوں کی وجہ سے فضیلت دی گئی ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ رضی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ انا سید الناس يوم القيمة (۷) نبی نوح السان کا سردار ہوں قیامت کے دن) اور ابن عباسؓ سے ترمذی و دارالمنی نے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے۔ انا اکرم الاولین والآخرين (یعنی میں انگلوں اور بچپنوں سبے بزرگ ہوں) اور وہ فرقے جو انبیاء پر آنحضرت کی فضیلت کے قائل ہیں ہو اکرم کے جو فضیلت رکھتا ہے اگرچہ البوت کے اعتبارے باپ کو بیٹے پر فضیلت ہے تو پھر کشوت بہتر نہیں۔ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے لائخنیز وغیرہ علی موسیٰ میں مجھ کو حضرت موسیٰ پر فضیلت کے مقام میں بہتر ہے لیکن جب کوئی قرآن سے صاف طور پر ظاہر ہو چکا کہ بعض کو بعض پر فضیلت ہے تو پھر کشوت بہتر نہیں۔

آنحضرت کے افضل ہونے کی بہت سی توجیہیں ہیں۔ مثلاً (۱) سورہ المزدیح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَدَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (ہم نے تیرا ذکر اونچی کیا)، اور ان کا ذکر بلند کرنے کی یہ صورتیں ہیں (الف) اللہ تعالیٰ نے کلمہ شہادت اور اذان اور تسلیم میں محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام اپنے نام کے ساتھ رکھا اور ان کے سوا اور کسی کا انبیاء میں کیا (ب) آنحضرت کی فرماتیہ اور اس کو اپنی فرماتیہ داری کے برابر قرار دیا ہے *يَطَّعِ الرَّسُولُ فَقَدِ أطَاعَ اللَّهَ* (جس نے حکم مانا اللہ کا)، اور ان کی سیت کو اپنی بیعت کی طرح مقرر کیا ہے *إِنَّ الَّذِينَ يَبْتَأِلُونَ إِنْتَقَالَيْكَ بِأَعْوَانَ اللَّهِ* (جو لوگ تجوہ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں) اور ان کی رضا کو اپنی رضا کے مثل رکھا، وَاللَّهُ مُوَذِّمُوْلَهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوْمُ (اللہ کو اور اس کے رسول کو بیہت ضریب ہے رامنی کرنا) اور ان کی عزت کو اپنی عزت کے برابر تباہیا، وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ (او رزور اللہ کا ہے اور اس کے رسول کا) (۲) آنحضرت کا مجموع قرآن ہے اور یہ حروف اور صوات کی قسم ہے۔ اور یہ دونوں چیزوں اعراض میں سے ہیں جو باقی نہیں رہتیں اور تمام انبیاء کے میջہات ایمان میں سے تھے جو باقی رہتے ہیں۔ پھر باوجود اس کے خداۓ تعالیٰ نے ان کے میջے کو قیامت تک باقی رکھا اور تمام انبیاء کے میջہات کو فنا کر دیا (۳) آنحضرت تمام ادمیوں کی طرف رسول ہو کر آئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَمَا آرَى لَنَّكَ لِلْأَجْنَافَةِ لِلثَّالِتِ (لیکن نہیں بھیجا ہے تھوڑا کوئی تام ادمیوں کے لئے) اور اس سے واجہ ہے کہ ان کی مشقت بہت زیادہ ہو کیونکہ وہ تنہ ایک شخص تھے زان کے پاس مال مختانہ مددگار ساختا ہے۔ پس جس وقت انہوں نے تمام عالم سے یہ کپاۓ کافروں توہہ تما شمن بن گئے تھے۔ موسیٰ مجب بنتی اسرائیل میں رسول ہوئے تو ان کو سوائے فرعون اور قوم فرعون کے دوسروں کا خوف نہ تھا۔ مگر محمد صلی اللہ علیہ آله وآلہ وسلم کو تمام عالم کا خوف تھا۔ سب اُن کے شمی تھے۔ اور اپنے عمر بیڑلات دن اسی بات پر مامور ہے کہ جن و انس کو جس کے ساتھ دن کو فی عہد و بیان عطا زان کو اپنے کی مرمت تھی بلکہ ہر وقت درپے آزار و تلفیح رہتے تھے، دین اسلام کی طرف دعوت دیتے رہے اور پھر بھی اپنے کام سے خاطر برداشتہ نہ ہوئے۔ اس میں معلوم ہوا کہ دین ایسی ظاہر کرنے میں ان کو بڑی تشویش اٹھاتا ہے۔ اسی وجہ سے اپنے کا فضل بھی اور انبیاء سے زیادہ ہو گا (۴) جو رسول صرف اپنی قوم کی طرف معموت ہو گا تو اس کو لئے ہی خزانی توجیہ اور جو ہر معرفت دیتے جائیں گے جس تدریک اس کی طرف ایک قوم کی طرف ایک خام بگیں آئے گا اس کو ان خزانی روحاں میں سے اسی کے موافق حصہ ملے گا۔ اور جو رسول مشرق سے مغرب تک تمام انس و جن کی طرف بھیجا جائے گا اس کو مضر و راسی قدر معرفت عطا ہو گی جو اس کی کارروائی کے لئے کافی ہو اور جس کے ذریعہ سے وہ اپنی شرق و غرب کی ہدایت کا کام کر سکے۔ اس صورت میں آنحضرت کی بیوت تمام انبیاء کی بیوتوں کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے ایک مک کے سردار کے مقابلہ میں ایک شاہنشاہ کی سلطنت۔ پس آنحضرت کو خزانہ بائے محکتم و علم بھی اسی قدر دیتے گے جو اور انبیاء کو نہ طے (۵) محمد مصلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

فلسفہ کے نزدیک ملا کر دوچیزوں کا نام ہے (۱) انفس مجرمه بالذات جواہر آسانی سے تعامل رکھتے ہیں اور انفس ناطقة مخالف الحقیقت ہیں وہ ان کو ملا کر کے ساہی کہتے ہیں (۲) عقول مجرمه بالذات و بالفعل۔ ان کا نام فلسفہ کی اصطلاح میں ملا اعلیٰ ہے اور یہ دونوں قسمیں کلام کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ کلام کرنے اس جسم کے خواص سے ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کی اصطلاح میں حروف اور اکاذ و غول ان امور میں سے ہیں جو جو اسے متوجه کر عارض ہوتے ہیں۔ پس کلام حقیقی جو سنائی دے، مجردات کی شان سے بیسید

اور بیان کے عقیدے کے مخالف ہے؟ جو فرشتوں کے قائل ہیں وہ توفی اجل کو حسم بھی رکھتے ہیں اور پردار بھی ہیں مختلف شکلوں میں جانے کی بھی ان میں قدرت ہے۔ اور کلام بھی کرتے ہیں۔ باقبالی صدما جگہ صراحت ان کا ذکر ہے۔ قرآن مجید میں بھی بے شمار مراض ہیں کہ جن میں ملائکہ کا ذکر بصراحت ہے۔ سورہ آم عمران سے ثابت ہے کہ فرشتے علمات والے ہو کر مسلمانوں کی مدد کے واسطے کافروں سے اڑنے کے لئے آئے۔ اور اسی سے ان کا آسان سے زین پر اترنا اور آدمیوں کی صورت میں مثل ہونا بھی ثابت ہے۔ اوسان پر ہونا آیاتِ قرآن سے بکھتا ہے۔ فرشتوں کی نسبت مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے جس کو سید احمد خان نے اپنی تفسیر میں نہایت سختی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ان کے آسان پر سے اترنے اور پر واکرنے کو چیلوں کے منڈلانے سے تشبیہ دی ہے۔ اور لکھا ہے کہ اس بات کے بھنے سے کخدائے تعالیٰ اپنے جاہ وجہا اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتوں سے نسبت کرتا ہے تو جو فرشتوں کا قرآن ہیں ذکر ہے ان کا کوئی اصل وجود نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہر کو اور ان قوی کو جو خدا نے اپنی تمام حقوق میں مختلف شکر کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلات، پانی کی رفت، درختوں کی قوت، نموداری کی قوت، جذب و دفع، غرضیکہ تمام قوی جن سے مخلوقات موجود ہوئے ہیں اور جو مخلوقات ہیں ہیں وہی ملک اور ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، انتہی۔

یہ نہایت عجیب بات ہے اس نے کران توی پر صفتیں جو ملائکہ کی قرآن سے ثابت ہیں کیونکہ صادق آئیں گی کہ ان کے دو یا تین یا چار بازوں ہیں۔ اور وہ حضرت مریم کے پاس آدمی کی صورت بن کر گئے۔ اور ان میں سے کبھی تین ہزار کم بھی پانچ ہزار جہاد کے وقت میں اڑنے کی مدد کے لئے کافروں سے اڑنے کے لئے آئے۔ اور ان کی گرد فوں اور ہر پور پور پر صرب ماری۔ یہ تمام صفتیں پہاڑوں کی صلات پانی کی رفت وغیرہ تو توں پر ہرگز صادر نہیں آئیں۔ اس کے علاوہ سورہ سبایں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے دیکھو میخشن جمیع امیں یقُولُ لِلَّهِ تَكَبَّرْ اہمُوا لَا عَايَا کُمْ كَانُوا إِعْبُدُونَ رَأَوْ جِنْ دَنَ اللَّهُ سَبَبْ كَوَاهَنَے كَاهِيَاهِنْ لوگ ہیں کہ تم کو پوچھتے ہنخاتیا میت کے بعد خطاہ کن ملائکہ سے ہو گا۔ اگر ان تو توں سے ہو گا تو کفار ان کی عبادت ہرگز نہیں کرتے تھے بلکہ ضرور ہے کہ انہیں ملائکہ سے ہو جن کی کفار عبادت کرتے تھے۔ پس ثابت ہوا کہ ان کا وجود صرف خیال اور فرضی نہیں بلکہ واقعی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سورہ زخرف میں کافروں کے زد کے لئے فرماتا ہے، وَجَعَلَوْا النَّارَ عِكْكَةً الَّذِينَ هُمْ عَجَادُ الْوَحْمِيِّ إِنَّا أَنْهَلْنَا إِنَّا مَلَكُ كَوَادِ اللَّهِ كَبَدْ نے ان ملائکہ کو جو اللہ کے بندے ہیں جو عورتیں قرار دیا، پس کفار ہیں ملائکہ کو عورتیں بتلاتے تھے وہ ہرگز برقیں نہ تھیں۔ علاوہ اس کے بعد کاظم بھی بجز دنی جیات اور قائم بالذات کے اور کسی پر قرآن میں اطلاق نہیں ہوا۔ ذرع کے مادے میں بولا جاتا ہے۔ اور قرآن سے ثابت ہے کہ قیامت کو فرشتے صفت باندھ کر ہٹرے ہوئے گے۔ اور سورہ نبہرہ میں ہے أَتَلَّقَ عَلَيْهِمُ الْحَقَّةُ الْلَّهُوَ الْمَلَكُ كَلَّهُ وَإِنَّا بِإِنْجَعَيْنَ دَنَ لوگوں پر لعنت ہے انشاد ملائکہ کی اور سب کو ایمان بالملائکہ بجز ایمان میں شامل ہے۔ اور قرآن میں جا کیا اس کا ذکر ہے تو کیا جن ملائکہ کی شان میں یہ باتیں ہیں وہ یہیں پانی کی رفت اور پھر کی سختی اور بر قی کی رفت اور رخت کا نمود ہے۔ یہی قیامت میں میغیں باندھ کر ہٹرے ہوں گے۔ اور یہی لعنت کرتے ہیں جانکار ان کو سب جلتے ہیں کوئی ملکر نہیں، ہرگز سمجھیں نہیں آتا کہ ان چیزوں پر یا یا ملائکہ کا حکم دیا جاؤ۔ باوجود ایسی تصریحاتِ قرآن کے ملائکہ کا انتکار کرنا جو خص قرآن کو اللہ کا کلام سمجھتا ہو اس کا کام نہیں۔ عبدیت میں حضرت موسیٰ کی تواریخ نے خمس اور زیور اور امشال سیمان غیرہ اور عبدیت میں حضرت عیسیٰ کی نجیل اور ان کے حواریوں کی تصنیفات کی بے شمار آیات ہیں کہ جن میں صفات طور پر ملائکہ کا ذکر ہے۔

وَلَلَّهِ تَعَالَى كَتَبَ اِنْزَلَهَا اَمْلَى اَبْنَيَاءَهُ وَبَيْنَ فِيهَا اُمْرَهُ وَخَيْرٍ وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ رَا وَاللَّهُ تَعَالَى كَأَنَّا بِيْنَ هَيْنَ اَنَّ كَوْ

پہنچوں بہلائیں اور ان میں اپنا حکم اور بھی اور خوشخبری ثواب کی اور در عذاب کا خاہر کیا، مشہور چار کتابیں ہیں جو پہنچوں بہلائیں اور حضرت مولیٰ علیہ السلام پر انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر زہر حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن حضرت محمد مصلی اللہ علیہ اآل و سلم پر۔
 اپنے کتاب اپنی تمام کتب سادیہ کے مجموعہ کو باسیں کہتے ہیں جو لفظ یونانی بمعنی کہتے ہیں۔ پھر اس کے دو حصے ہیں۔ ایک عہدیتیں یعنی پرانی کتابیں، دوسرا عبدیتی اور جس طرح مسلمان قرآن کے جملے کو آیت کہتے ہیں، یہ لوگ ورس کہتے ہیں۔ پہلے حصے میں یہاں ہیں ہیں (۱) سفر خلیفہ جس کو کتاب پیدا کیا ہے ہیں، اس میں ابتدائی پیدائش آسان وزین کے حال سے کہ حضرت موسیٰ تک سا ختم بیان کیا ہے۔ اور ان کے آسان پر سے اترنے اور پر واکرنے کو چیلوں کے منڈلانے سے تشبیہ دی ہے۔ اور لکھا ہے کہ اس بات کے بھنے سے کخدائے تعالیٰ اپنے جاہ وجہا اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتوں سے ثابت کرتا ہے تو جو فرشتوں کا قرآن ہیں ذکر ہے ان کا کوئی اصل وجود نہیں ہو سکتا۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہر کو اور ان قوی کو جو خدا نے اپنی تمام حقوق میں مختلف شکر کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلات، پانی کی رفت، درختوں کی قوت، نموداری کی قوت جذب و دفع، غرضیکہ تمام قوی جن سے مخلوقات موجود ہوئے ہیں اور جو مخلوقات ہیں ہیں وہی ملک اور ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، انتہی۔
 اپنے کتاب اپنی تمام کتب (۲) صموئیل کی دوسری کتاب (۳) سلاطین کی پہلی کتاب (۴) سلاطین کی دوسری یعنی فرمی کا ذکر ہے (۵) کتاب پیش (۶) تا ضیوں کی کتاب (۷) راغوث یا روت کی کتاب یعنی ورق ہیں جن میں آلی ملک کی دوسری
 کتاب (۸) اول کتاب تواریخ (۹) دوسری کتاب تواریخ (۱۰) امثال سیمان علیہ السلام کی کتاب اول (۱۱) عزرا کی دوسری کتاب (۱۲) کتاب (۱۳) اول کتاب تواریخ (۱۴) دوسری کتاب تواریخ (۱۵) عزرا یعنی عزیر علیہ السلام کی کتاب اول (۱۶) عزرا کی دوسری کتاب (۱۷)
 (۱۸) کتاب ایوب (۱۹) زیدر داؤد علیہ السلام (۲۰) اس میں بعض مناجات و خدا کی حمد و شانا ہے (۲۱) امثال سیمان علیہ السلام اس میں پند و فضائیں (۲۲) کتاب داعظ جس کو جامع بھی کہتے ہیں (۲۳) غزال الخڑا کو جس کو شید الا نسخا بھی کہتے ہیں۔ یہ پانچ چھوڑ ودق کار سالم ہے جس میں عاشقانہ مضاہیں ہیں بلکہ بعض مخفی آمیز کلمات بھی ہیں (۲۴) شعیا یا اشیعیا بھی کی کتاب (۲۵) ارمیانی کی کتاب (۲۶) ارمیانی کا حرقیل کی کتاب (۲۷) ہمیشہ بیش ہیں (۲۸) حرقیل کی کتاب (۲۹) دانیال کی کتاب (۳۰) ہمیشہ بیش کی کتاب (۳۱) یوپیل بیش کی کتاب (۳۲) نو صیار شیری جو تین چار ورق میں ہے (۳۳) حرقیل کی کتاب (۳۴) دانیال کی کتاب (۳۵) ہمیشہ بیش کی کتاب (۳۶) عجیباً کی خوبی ہے
 یہ صرف دو ورق ہیں (۳۷) عادیں بیش کی کتاب یہ کل چار ورق ہیں جس میں بچہ پیشین گوئیاں ہیں (۳۸) عجیباً کی خوبی ہے (۳۹) کتاب یہ نہیں بیش یعنی پیش علیہ السلام کا ڈیڑھ ورق پنچھر سالماں (۴۰) میخایا میکہ علیہ السلام کا چار ورق پر الہام (۴۱) ناخوم علیہ السلام کا
 الہام جو نہیں ہے شہر کی نسبت ہے دو ورق ہیں ہے (۴۲) جقوش شی کا الہام جو دو ورق ہیں ہے (۴۳) صخیا یا صخوریا بھی کا الہام جو دو ورق پر
 ہے (۴۴) جھیلی کی ایمان کا الہام جو دار اشادہ ایران کے ہمہ میں ہوا ایک ورق پر (۴۵) ذکر یا علیہ السلام کا الہام جو دار اشادہ کے ہمہ میں ہوا تھا ایک ورق ہے (۴۶) حضرت مسیح سے چار سو برس پہلے تھے پر (۴۷) ملا جیا یا ملا کا بھی علیہ السلام کا الہام دو ورق پر ہے جس میں ایسا کے آئے کہ بھی خبر ہے۔ یہ حضرت مسیح سے چار سو برس پہلے تھے اور حسروہ نبہرہ میں ہے اولیٰ لک علیہم الحنفۃ اللہوَ الْمَلَكُ كَلَّهُ وَإِنَّا بِإِنْجَعَيْنَ دَنَ ملکیں اور عیسائی سب مانتے ہیں لیکن عیسائیوں نے تواریخ اور کسی بھی ان صحیفوں کے تعبیوں کو بھی مجاہد اور نوریت کہتے ہیں یہ ۳۸ یہ میخفی ہیں جن کو ہمہ اور عیسائی سب مانتے ہیں لیکن عیسائیوں نے تواریخ
 کتابیں اس مجموعہ میں داخل کی ہیں جن کی تسلیم و عدم تسلیم میں ان کے تقدیمین و متاخرین میں سخت اختلاف ہے۔
 عبیدیتی کی یہ کتابیں ہیں (۱) انجیل مشی کو حضرت عیسیٰ کے بعد مشی حواری نے مسیح کی ولادت سے کہ موت نک کے حالات میں تواریخ کے طور پر حجھ کیا ہے (۲) انجیل ترس یہ ترس کی تصنیف ہے۔ اس میں بھی ابتداء سے لے کر آخر تک حضرت مسیح کی سرگذشت سن سانی بیان کی ہے (۳) انجیل لوقا یعنی حضرت مسیح کی تواریخ ہے جس کو لوقا نے تایف کیا ہے (۴۸) انجیل یوحنا۔ اس میں یونانی طرز میں حضرت مسیح کا تمام حال ابتداء سے انتہا تک لکھا ہے۔ ان چاروں تاریخوں کو کہ جن کے زمانہ تایف میں بڑا اختلاف ہے عیسائی انجیل اربعہ کہتے ہیں (۵) اعمال حواریں یہ ایک چھوٹی سی حضرت عیسیٰ کے بارہ حواریوں کی تواریخ ہے (۶) حواریوں اور غیر حواریوں کے شخطوط جن لہ یا حکیم۔ جو یا پشووع۔ کہ یا یسعا۔ کہ یا یسعا۔

کل تفصیل ہے۔ پوس کے ان خطوط اور لاطر س حواری کا اول خط اور بخاتمہ اپنے خط سوائے چند فقرات کے یہ کل ۲۰ کتب ہیں جن کو سوب میسانی بالاتفاق مانتے ہیں۔ سات کتابیں اوسیں کہ جن کو قدماً نے مسیح بنے نے رد کر دیا اگر متاخرین نے ان کو دینی کتب مقداریں شمار کیا ہے۔ اصل توریت و انجیل عربانی زبان میں تھیں جو ملک بہودیہ کی قدری زبان ہے۔ ان کے ترجیح یونانی، لاطینی، عربی، فارسی اور دیگر زبانوں ہیں ہو گئے۔ انجیل و توریت وہ ہیں جس کا قرآن ہیں ذکر ہے۔ اہل کتاب جوان کو ہمی توریت و انجیل بتاتے ہیں، یہ ان کا فرق ہے۔ نزول قرآن مجید کے وقت اصل توریت و انجیل و دیگر صحف انبیاء ساتھیں رہنے سے صفو عالم میں نامید ہو گئے تھے۔ یہ ہمی توریت اور روز نامی ہیں جن ہیں بہت عرصہ بعد انبیاء کے حوالہ کو اپندازے انتہا تک معتبر اور غیر معتبر رواۃ سے بلا منتصل مجهول لوگوں نے نقل کیا ہے۔ اصل کتابیں تم ہو گئی ہیں جن کے کئی بس ہیں موسیٰ علیہ السلام کے زمان میں بقول قرآن اس طرح لکھنے کا دستور نہ تھا۔ کاغذ حضرت موسیٰ مکے کئی سورس بعداً بجا دہوا ہے۔ مذکور کے چھپروں پر وفاہت سے تمام سورات کو کھو دیا گیا تھا کہ اس وقت حفظ کار واج نہ تھا۔ ایک نسخہ توریت کا تیار ہوا ہو گا۔ پس حضرت موسیٰ نے وہ تفسیح اجرا کر دے دیا تھا انہوں نے صندوقی شہادت میں لکھ دیا تھا۔ ہر سات برس کے بعد صندوق کھلتا تھا۔ اور ہمہ اس کو عجید کے روز سننے تھے جناب پر حضرت پیش رکھ کیا ہے حال رہ۔ پھر جب یہودیں نقلاب ہوا کہ ہمی مرتد ہو کر سالہاں سال بست پرستی کرتے تھے اور کبھی اسلام لاتے تھے تو ان حوارث میں توریت جاتی رہی اور سیمان علیہ السلام کے عجد تک تلف ہو گئی تھی جب حضرت سیمان نے وہ صندوق کھولا تو اس میں سے فقط وہ دلوصیں برآمد ہوئیں جن ہیں دس احکام لکھے ہوئے تھے۔ پھر ان کے بعد تقریباً چار سو برس تک یہ عال رہا کہ ایک دن تک چند بادشاہ مشرک اور مرتد ہو کر دین موسیٰ کو بر باد کرتے رہے۔ اور سیت المقدس کو بر باد کر کے تمام چیزوں لے لی گئیں لیستہ پیچ میں ایک دو دیندار بھی ہو گئے۔ یہاں تک کہ جب یوسیا بن آمون تخت پر میٹا اور صدق دل سے بست پرستی سے تو پرکر کے دین موسیٰ کی طرف متوجہ ہوا تو توریت کو بہت ڈھونڈا یعنی کہیں پستہ چلا گمراحتار ہوئیں سال خلقتی کا ہے نے یہ دعویٰ کر کے کہ مجھ کو نسخہ توریت بیت المقدس میں دیا ہوا ملک توریت کا ایک نسخہ پیش کیا جو دراصل اسی کا بنا یا ہوا سمجھنے کے قابل ہے جس نے اس قدر عرضی میں حضرت موسیٰ مکے سے نئے حالات کو صحیح کیا ہو گا۔ پھر باہل کے بادشاہ بخت نصرتے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے بالکل منہدم کر دیا اور ہزارہا بنی اسرائیل کو تریخ کیا۔ اس حوارث میں تمام کتابیں روئے زمین سے بالکل معدوم ہو گئیں۔ اگر توریت کے کئی نئے صحیح تجھیوں پر کھو کر جھیا کئے گئے ہوں تب بھی اس قدر انبار کا یہے حوارث میں محظوظ رہنایا اس کو کہیں چھاپ دینا عادی تھا۔ بعد اس کے حضرت عزیز علیہ السلام نے حضرت عیسیٰ سے چار سو چین برس پیشتر جو کچھ اپنی یا پر لکھا تھا اور جس کو اہل کتاب توریت کہتے ہیں (اور گوہہ بھی غلطی سے غالی نہ تھا کیونکہ سفر اول و دوم کتاب تاریخ میں اولاد بنی ایم کے بیان میں توریت کا خلاف کیا ہے توریت میں جو غلطی سے دس لکھ گئے ہیں ان کو کبھی پانچ بتلایا ہے) وہ بھی حضرت مسیح سے ۱۳۲۵ برس پیشتر شاہزادیوں کی یہود پر جریحہ تھیں بر باد ہو گیا۔ اس نے عبد عین کی تمام کتابیں کو جلا دیا اور حکم دیا کہ جس کے پاس یہ کتاب ہیں تھیں گی یا کوئی رسم شریعت بجا لائے گا تا قتل کیا جائے گا۔ وہ ہر پینتیس میں تین بار خانہ تلاشی کرتا تھا۔ پس یہ محبوود توریت کا حضرت موسیٰ کے بہت بعد کنگان میں یا بیت المقدس میں تیار ہو گیا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ورس ۲۱ باب ۲۵ کتاب پیدائش میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل نے کوچ کیا اور اپنا خیر غیر کے ملے کے اس پاراستا دیا گیا۔ حالانکہ غیر دنام اس منارة کا ہے جو شریعت المقدس کے دروازہ پر تھا۔ حضرت موسیٰ کے عبدیں اس کا ہیں نام و شان بھی نہ تھا بلکہ صد برس بعد بنایا گیا۔

اور اصل انجیل کے تلف ہونے کا بھی سبب یہ ہے کہ اس زمان میں لکھنے کا دستور نہ ہیات کم تھا اور نہ حفظ کا ان کے بیہاں راج

حق کا غذ موجود نہ تھا شاید و ختوں یا کسی اور جیزیر پر لکھتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اول اور دوسری صدی ہیں جیسا نی اُغرب اور مظلہ بیسانی بالاتفاق مانتے ہیں۔ سات کتابیں اوسیں کہ جن کو قدماً نے مسیح بنے نے رد کر دیا اگر متاخرین نے ان کو دینی کتب مقداریں شمار کیا ہے۔ اصل توریت و انجیل عربانی زبان میں تھیں جو ملک بہودیہ کی قدری زبان ہے۔ ان کے ترجیح یونانی، لاطینی، عربی، فارسی اور دیگر زبانوں ہیں ہو گئے۔ انجیل و توریت وہ ہیں جس کا قرآن ہیں ذکر ہے۔ اہل کتاب جوان کو ہمی توریت و انجیل بتاتے ہیں، یہ ان کا فرق ہے۔ نزول قرآن مجید کے وقت اصل توریت و انجیل و دیگر صحف انبیاء ساتھیں رہنے سے صفو عالم میں نامید ہو گئے تھے۔ یہ ہمی توریت اور روز نامی ہیں جن ہیں بہت عرصہ بعد انبیاء کے حوالہ کو اپندازے انتہا تک معتبر اور غیر معتبر رواۃ سے بلا منتصل مجهول لوگوں نے نقل کیا ہے۔ اصل کتابیں تم ہو گئی ہیں جن کے کئی بس ہیں موسیٰ علیہ السلام کے زمان میں بقول قرآن اس طرح لکھنے کا دستور نہ تھا۔ کاغذ حضرت موسیٰ مکے کئی سورس بعداً بجا دہوا ہے۔ مذکور کے چھپروں پر وفاہت سے تمام سورات کو کھو دیا گیا تھا کہ اس وقت حفظ کار واج نہ تھا۔ ایک نسخہ توریت کا تیار ہوا ہو گا۔ پس حضرت موسیٰ نے وہ تفسیح اجرا کر دے دیا تھا انہوں نے صندوقی شہادت میں لکھ دیا تھا۔ ہر سات برس کے بعد صندوق کھلتا تھا۔ اور ہمہ اس کو عجید کے روز سننے تھے جناب پر حضرت پیش رکھ کیا ہے حال رہ۔ پھر جب یہودیں نقلاب ہوا کہ ہمی مرتد ہو کر سالہاں سال بست پرستی کرتے تھے اور کبھی اسلام لاتے تھے تو ان حوارث میں توریت جاتی رہی اور سیمان علیہ السلام کے عجد تک تلف ہو گئی تھی جب حضرت سیمان نے وہ صندوق کھولا تو اس میں سے فقط وہ دلوصیں برآمد ہوئیں جن ہیں دس احکام لکھے ہوئے تھے۔ پھر ان کے بعد تقریباً چار سو برس تک یہ عال رہا کہ ایک دن تک چند بادشاہ مشرک اور مرتد ہو کر دین موسیٰ کو بر باد کرتے رہے۔ اور سیت المقدس کو بر باد کر کے تمام چیزوں لے لی گئیں لیستہ پیچ میں ایک دو دیندار بھی ہو گئے۔ یہاں تک کہ جب یوسیا بن آمون تخت پر میٹا اور صدق دل سے بست پرستی سے تو پرکر کے دین موسیٰ کی طرف متوجہ ہوا تو توریت کو بہت ڈھونڈا یعنی کہیں پستہ چلا گمراحتار ہوئیں سال خلقتی کا ہے نے یہ دعویٰ کر کے کہ مجھ کو نسخہ توریت بیت المقدس میں دیا ہوا ملک توریت کا ایک نسخہ پیش کیا جو دراصل اسی کا بنا یا ہوا سمجھنے کے قابل ہے جس نے اس قدر عرضی میں حضرت موسیٰ مکے سے نئے حالات کو صحیح کیا ہو گا۔ پھر باہل کے بادشاہ بخت نصرتے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے بالکل منہدم کر دیا اور ہزارہا بنی اسرائیل کو تریخ کیا۔ اس حوارث میں تمام کتابیں روئے زمین سے بالکل معدوم ہو گئیں۔ اگر توریت کے کئی نئے صحیح تجھیوں پر کھو کر جھیا کئے گئے ہوں تب بھی اس قدر انبار کا یہے حوارث میں محظوظ رہنایا اس کو کہیں چھاپ دینا عادی تھا۔ بعد اس کے حضرت عزیز علیہ السلام نے حضرت عیسیٰ سے چار سو چین برس پیشتر جو کچھ اپنی یا پر لکھا تھا اور جس کو اہل کتاب توریت کہتے ہیں (اور گوہہ بھی غلطی سے غالی نہ تھا کیونکہ سفر اول و دوم کتاب تاریخ میں اولاد بنی ایم کے بیان میں توریت کا خلاف کیا ہے توریت میں جو غلطی سے دس لکھ گئے ہیں ان کو کبھی پانچ بتلایا ہے) وہ بھی حضرت مسیح سے ۱۳۲۵ برس پیشتر شاہزادیوں کی یہود پر جریحہ تھیں بر باد ہو گیا۔ اس نے عبد عین کی تمام کتابیں کو جلا دیا اور حکم دیا کہ جس کے پاس یہ کتاب ہیں تھیں گی یا کوئی رسم شریعت بجا لائے گا تا قتل کیا جائے گا۔ وہ ہر پینتیس میں تین بار خانہ تلاشی کرتا تھا۔ پس یہ محبوود توریت کا حضرت موسیٰ کے بہت بعد کنگان میں یا بیت المقدس میں تیار ہو گیا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ورس ۲۱ باب ۲۵ کتاب پیدائش میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل نے کوچ کیا اور اپنا خیر غیر کے ملے کے اس پاراستا دیا گیا۔ حالانکہ غیر دنام اس منارة کا ہے جو شریعت المقدس کے دروازہ پر تھا۔ حضرت موسیٰ کے عبدیں اس کا ہیں نام و شان بھی نہ تھا بلکہ صد برس بعد بنایا گیا۔

اور اصل انجیل کے تلف ہونے کا بھی سبب یہ ہے کہ اس زمان میں لکھنے کا دستور نہ ہیات کم تھا اور نہ حفظ کا ان کے بیہاں راج

ان کتابوں میں بہت سے ایسے مصنایں پائے جاتے ہیں جن سے خدا نے پاک کل ذاتِ مقدس میں اور اس کے ملائکہ کرام اور انبیاء علیہم السلام میں سخت عجب لگتا ہے۔ اور کتب اپنا میہ کی شان سے یہاں ملکن ہے جناب پرچم کتاب پیدائش کے باب ۶ ورس ۵ ورس ۶ ہے تب خداوند زمین پر انسان پیدا کرنے سے پہنچتا یا اور نہایت دلگیر ہوا۔ اور کتاب خروج کے باب ۱۱ اور باب ۱۲ ورس ۱۲ ورس ۱۳ کے باب خداوند زمیں پر انسان پیدا کرنے سے پہنچتا یا اور نہایت دلگیر ہوا۔ اور کتاب اسکندر یا کل تھیں بتلاتے ہیں جن شہر کے لئے یونان کا شاگرد ہے اس کو یونان کی تصنیف بتلایا بلکہ اس کو قسطی کی طالب علم درست اسکندر یا کل تھیں بتلاتے ہیں جن شہر کے لئے یونان کا شاگرد ہے اس کو یونان کی تصنیف بتلایا بلکہ اس کو قسطی کی طالب علم درست اسکندر یا کل تھیں بتلاتے ہیں جن شہر کے لئے یونان کا شاگرد ہے اس کے رواج دیا۔ اہل کتاب کے پاس ان کتاب کے مولیٰں تک کوئی سند متصل اور تابیلی سیکن ہیں بلکہ صرف قیاس اور تھیں ہے۔

ان کتابوں میں بہت سے ایسے مصنایں پائے جاتے ہیں جن سے خدا نے پاک کل ذاتِ مقدس میں اور اس کے ملائکہ کرام اور انبیاء علیہم السلام میں سخت عجب لگتا ہے۔ اور کتب اپنا میہ کی شان سے یہاں ملکن ہے جناب پرچم کتاب پیدائش کے باب ۶ ورس ۵ ورس ۶ ہے تب خداوند زمین پر انسان پیدا کرنے سے پہنچتا یا اور نہایت دلگیر ہوا۔ اور کتاب خروج کے باب ۱۱ اور باب ۱۲ ورس ۱۲ ورس ۱۳ کے باب خداوند زمیں پر انسان پیدا کرنے سے پہنچتا یا اور نہایت دلگیر ہوا۔ اور کتاب اسکندر یا کل تھیں بتلاتے ہیں جن شہر کے لئے یونان کا شاگرد ہے اس کو یونان کی تصنیف بتلایا بلکہ اس کو قسطی کی طالب علم درست اسکندر یا کل تھیں بتلاتے ہیں جن شہر کے لئے یونان کا شاگرد ہے اس کے رواج دیا۔ اہل کتاب کے پاس ان کتاب کے مولیٰں تک کوئی سند متصل اور تابیلی سیکن ہیں بلکہ صرف قیاس اور تھیں ہے۔

اور پس اس کا بھی سبب یہ ہے کہ اس زمان میں لکھنے کا دستور نہ ہیات کم تھا اور نہ حفظ کا ان کے بیہاں راج

او راس سے زنا کیا کہ جس سے وہ عورت حامل ہوئی اور اس کے خادم کو ایک مکروہ ندیر کر کے مردا نالا۔ جس پر بیان بنی کی معرفت حضرت اور پر بربری زجر و توبخ ہوئی۔"

علاوه اس کے مجموعہ صحیح عقیقہ میں ایسے معنی میں باہم متفاوت پائے جاتے ہیں کہ جواہامی کتابوں کی شان سے اذنس بعید ہیں ان موقع میں مفسرین اہل کتاب لاچار ہو کر یہ کہہ دیتے ہیں کہ سہو کا تائب ہے۔ ایسے غلط مقامات ایک لاکھ پیاس ہزار اور یونہن نے دل لاکھ سے زیادہ گئے ہیں۔ میتی نے جو مسجح کا نسب نام لکھا ہے اس میں کئی نام بھول گیا جس کی تاویل میں مفسرین نہایت کلفت کرتے ہیں۔ اسی طرح اوقانے دوسرا باب تین غلطی کی ہے کہ او گو سطوس قیصر نے اسم فویسی کا حکم دیا تھا اور قوریبوس حاکم ہبودر کے وقت بیوفت بخارپی نبی پی بریم علیہ السلام کو کہ جو حامل عقیقہ ہمراہ کر شہر بیبیتِ نعم میں نام لکھوائے آیا تھا اور وہاں حضرت مسیح پیغمبر میرے انتہی مخفی۔ حالانکہ یہ صریح غلط ہے۔ اول بوس کر قوریبوس حضرت مسیح کے ولادت کے پندرہ برس بعد وہاں کا حاکم ہوا تھا۔ دوم یہ کہ حب پیمان میتی حضرت مسیح ہبودو ش کے عدیم پیدا ہوئے تھے اور اس کی زندگی تک یہ ملک قوریبوس وغیرہ حکامِ روم کے قبضہ میں رہ آیا تھا بیوحت نے اپنی کتاب کے دسویں باب میں حضرت مسیح کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھ سے پہشیر جس قدما نیمار آئے ہیں سب چورا و درہن نہ تھے، انتہی مخفی۔ اور ایسی بات منزہ نہ کالا حضرت مسیح کی شان سے نہایت بعید ہے۔

والمراجع لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیقظة بخشصہ الی الساء ثم الی ماشاء اللہ تعالیٰ من العلی حق
والمراجع واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیداری میں ان کے جبر مقدس کے ساتھ آسان تک پھر وہاں سے جہاں تک چاہا اللہ تعالیٰ نے بلندی میں سے حق ہے)

معجزہ مراجع کے مذکور ہیں۔ کچھ میں کہ اس کا ثبوت خبر احادیث ہے اور خبر احادیث کو مکریت المقدس تک جانے کے منکر ہیں۔

اصل مراجع میں کی فرقہ اسلامیہ کا اختلاف نہیں اخلاق کیفیت مراجع میں واقع ہے۔ بیٹھ کہتے ہیں خواب میں ہوئی بیٹھ کہتے بیڈی ہیں جن میں بیٹھ کہتے ہیں جسد کو بیٹھ کہتے ہیں روح اور جلد روؤں کو۔ اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ مراجع ایک باہم یا کہنی باہم یا ایک بار جائیتے ہیں اور کہی بار سوتے ہیں۔ او جو کچھ کہ سوتے ہیں تھی تھیساں کی تھی یا جو جائیتے ہیں ہوئی تاکہ ایک طرح کی قوت اور نسبت اس عالم کے ساتھ ہو جائے جیسے رویاۓ صارق میں ابتدائے نبوت میں ہوتا تھا یا جائیتے ہیں مخابدن کے ساتھ بیت المقدس تک اور روح کے ساتھ آسان تک۔

صحیح یہ ہے کہ ایک بار بیداری میں مراجع ہوئی مسجدِ اعلیٰ تک وہاں سے آسان تک اور آسان سے وہاں تک کہ خدا نے چاہا۔ اور یہی ذہب جبھو رفتار اور مکملین اور صوفیہ کا ہے۔

وامتع رہے کہ یہاں ایک اسرار ہے اور ایک مراجع۔ اسراء مسجدِ حرام سے مسجدِ اعلیٰ تک ہے۔ اور مراجع مسجدِ اعلیٰ سے آسان تک اسراء مسیحانَ اللہِ اعلیٰ اسٹوئی کی نفس سے ثابت ہے۔ اور اطاعتِ سملوٹ سے لگرنے میں احادیثِ صحیح مسجدِ شہر وہاں جو حدائق اور زریعہ کے قریب پہنچی ہیں۔ چنانچہ بڑے بڑے تیس مساجد نے مراجع کی حدیث روایت کی ہے۔

معجزہ رکھتے ہیں کہ حدیث مراجع میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بعید از قیاس ہیں۔ مثلاً (۱) آنحضرت کا بیٹہ پاک کر کے دل بھاگا گیا اور اس کو بیان سے دھویا گیا ایک زرمیں سے دھو کر اس میں بیان و محکت بھر کی گئی حالانکہ شست صدر و قلبِ بیوت ہے کہ حیات کے ساتھ بیج نہیں ہوتے۔ اور اس چیز کا پانی سے دھونا مکن ہے۔ ملہا دل میں سے عقائدِ باطلہ اور اخلاقی مذموم مبانی سے کسی طرح لہ بینی ہر روز اس اسپاس۔

مان نہیں ہو سکتے (۲) حضرت کو ایک چوپا یہ پرچم سے چھوٹا اور گردھے سے بڑا تھا جسے براق کے سوار کر کے آسان کی طرف لے گئے حالانکہ براق کی کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ جس اللہ نے عالم دنیا سے عالم افلاک تک کیا ضرورت پڑی (۳) اللہ نے حضرت کی امت پر ہر روز پیاس نمازیں واجب کیں اور بچر بار بار حضرت مولیٰ کے آنحضرت کو سمجھانے سے کہ آپ کی امت اس قدر نمازوں کی مخل نہ ہو سکے گی، اور آنحضرت کے دعا کرنے سے وہ معاف ہوتے ہوتے پائی رہ گئیں۔ اس سے اللہ تعالیٰ پر بار بار ایم آتا ہے کہ وہ پہلے سے ان کے حسن و توحی و اور صلح و وقت سے واقع نہ تھا اور یہ شان باری تعالیٰ کے لئے باکل معال ہے۔ پس یہ حدیث قابل تسلیم نہیں ہو سکتی۔

حوالہ اس کا کامیاب ہے کہ اس حدیث میں بھی باقیں تاویل طلب ہیں معاں ظاہری پر بھول نہیں۔ پس قلب کے دھونے سے مزاد باطن جواب اس کا ہے کہ اس حدیث میں بھی باقیں تاویل طلب ہیں معاں ظاہری پر بھول نہیں۔ پس قلب کے دھونے سے مزاد باطن کا پاک و صاف کرنا الوٹ حدوث و امکان سے ہے۔ اور براق میں یہ بحکم حقی کہ آنحضرت کی غلطیم و تکریم مظلوم رکھتی۔ اور قصور اس سے انہیں بجزہ بھی تھا کہ چوپا یہ عرف و عادت کے موافق ایسا نیز رفتار نہیں ہوتا اور شبِ اسراء میں ایسی تیز رفتاری اس سے وقوع میں آئی جو حیطہ عقل سے خارج ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز کے حسن و توحی و اور صلح و وقت سے واقع ہے۔ مگر تخفیف صلوٹ میں پیاس سے پانچ کے ساتھ مولیٰ علیہ السلام کی شفقت امت مرحوم پر ظاہر کرنا مقصود تھا۔ پس یہ بات بداؤ کس طرح نہیں ہو سکتی۔ امام فخر الدین رازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ بھی علامتی آسانوں کی سیڑا و عرش پر پہنچی کا استدلال اول سورہ و انہم سے کیا ہے کہ اس میں مذکور ہے علیہ شدید القوی الخ۔ امام فخر الدین رازی کہتے ہیں کہ آیت لکڑگن بن طبقاع عن طبقی سے بھی سانوں اور عرش پر پہنچی کا استدلال کرتے ہیں۔

مذکورین مراجعت نے اس کے توڑے میں کئی شبیہ وارد کئے ہیں۔ ان میں سے جو نظام فیشا عنود اُن پر فتنہ میں ان کا بلا خبر ہے کہ آسانوں کا وجود ہی نہیں۔ عطا ور کے کاست ہونے سے سورج کو اور سورج کے کاسف ہونے سے عطا ور کو ظاہر ہو جائے اس میں خلا کا ہے جس میں سورج کی طرح کے ہزار ہاتھوں تھے اور سورج کے مذکور کے موجوں اس طرف نہیں جیسے اہل سلام قائل ہیں بلکہ آسان نام خلا کا ہے جس میں سورج کی طرح کے ہزار ہاتھوں تھے اور سورج کے گرد ہزار کے گرد ہیں کہ جو ہیں اس کے گرد ہیں۔

گرد جیسے سیاہے بہت سے ہیں ویسے ہیں ان کے گرد ہیں۔ چنانچہ زمین میں ہیں آفتاب کا سیارہ ہے۔ سیارہ میں کہ مدنی اور پیغمبر کے سیارے جو کوئی خیال کے پابند نہیں وہ بھی آسانوں کے وجود کے مکر ہیں اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سما کے مدنی اور پیغمبر کے سیارے ہیں اور کہی بار جائیتے ہیں اور کہی بار سوتے ہیں۔ او جو کچھ کہ سوتے ہیں تھی تھیساں کی تھی یا جو جائیتے ہیں ہوئی تاکہ ایک طرح کی قوت اور نسبت اس عالم کے ساتھ ہو جائے جیسے رویاۓ صارق میں ابتدائے نبوت میں ہوتا تھا یا جائیتے ہیں مخابدن کے ساتھ بیت المقدس تک اور روح کے ساتھ آسان تک۔

صحیح یہ ہے کہ ایک بار بیداری میں مراجع ہوئی مسجدِ اعلیٰ تک وہاں سے آسان تک اور آسان سے وہاں تک کہ خدا نے چاہا۔ اور یہی ذہب جبھو رفتار اور مکملین اور صوفیہ کا ہے۔

وامتع رہے کہ یہاں ایک اسرار ہے اور ایک مراجع۔ اسراء مسجدِ حرام سے مسجدِ اعلیٰ تک ہے۔ اور مراجع مسجدِ اعلیٰ سے آسان تک اسراء مسیحانَ اللہِ اعلیٰ اسٹوئی کی نفس سے ثابت ہے۔ اور اطاعتِ سملوٹ سے لگرنے میں احادیثِ صحیح مسجدِ شہر وہاں جو حدائق اور زریعہ کے قریب پہنچی ہیں۔ چنانچہ بڑے بڑے تیس مساجد نے مراجع کی حدیث روایت کی ہے۔

معجزہ رکھتے ہیں کہ حدیث مراجع میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بعید از قیاس ہیں۔ مثلاً (۱) آنحضرت کا بیٹہ پاک کر کے دل بھاگا گیا اور اس کو بیان سے دھویا گیا ایک زرمیں سے دھو کر اس میں بیان و محکت بھر کی گئی حالانکہ شست صدر و قلبِ بیوت ہے کہ حیات کے ساتھ بیج نہیں ہوتے۔ اور اس چیز کا پانی سے دھونا مکن ہے۔ ملہا دل میں سے عقائدِ باطلہ اور اخلاقی مذموم مبانی سے کسی طرح

رسالہ کا ذہب یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ ان کے آئندہ جواب کو متذکر کو دیا ہے ظاہر ہے۔ اس کے بعد منکر مصنف علیہ الرحمۃ تفسیر کرامت کو اور فصیل بعض جزئیات کرامت کو جو عادات کے مخالف ہیں ذکر کرتے ہیں۔

منقطع المسافة البعيدة في المدة القليلة (جیسے طے کرنا مسافت دور رواز کا محفوظ سے عرصہ ہیں) چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن میں خبر دیتا ہے کہ ملک سبا سے تخت میقیں اصف بن برخیا و زیر حضرت سليمان مجلس حضرت سليمان میں پاک مارنے سے پہنچ لے آئے۔ آنا شیک یہ قبل آن تیز تقدیم ایک طرفیک سے یہ بات ظاہر ہے۔

وطهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة إليها (اور غیرہ ظاہر ہونا کھانے پینے کی چزوں کا اور لباس کا حاجت کے وقت) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ بی بی مریم کے پاس غیرہ کھانا اور پانی پہنچا اتنا گھنیاد خل علیہما ذکریا الحُرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا لِيَشَّىءُ فَإِذْ جَبَ جَاتَتِ بَنِي مَرِيمَ كَمْ يَعْلَمُ كَمْ يَعْلَمُ تَحْتَ أَنَّهُ يَأْتِي بِرَزْقٍ) والمشی على الماء (اور چلنے پانی پر) چنانچہ تفسیر کیرمین لکھا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علاریج حضرت کو ایک لڑائی پر بھیجا۔ راست میں ایک جگہ گہری آنہوں نے اللہ نے رُكَّ کے نام کے ساتھ دعا کی اور پانی پر چلنے لگے۔

والطیدات في الماء (اور لکھنا ہوا میں) علام رفتازی نے تفسیر عقاید میں اس کی مثال میں لکھا ہے کہ غردوہ موتو میں معتقد ہیں۔ اگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کئے ہیں میں بتلاتے تو وہ معنی بھی جو فرنگی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلاتے ہیں۔ اس سے پہلے نظام بطبیوسی والے آسمانوں کے خرق والیاں کے مذکور تھے۔ حال کی تحقیقات نے آسمان کا وجود ہی باقی نہ کھا کیمی ایسا بھی ہو گا کہ نظام نیشا اور اُنی گل جائے گا۔ انسانوں کی عقیدیں بھر کر دوت میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ وہ اصلی حالت کو اس طرح کیسے پاسکتی ہیں جس طرح انبیاء علمیم اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے۔ ان ہنلوں عقولوں کی تحقیقات میں ہی اخلاف ہونا رہتا ہے۔ اور آخر کار وہی بات تابت ہوتی ہے جس کی نظر مقدس نے خبر دی ہو یا کتنے آسمانی سے اس کا حال معلوم ہوا ہو۔ توریت کی کتاب پیدائش کے اول درج میں آسمان و زمین کے پیدا ہونے کا حال درج ہے اگر آسمان صرف جوف کا نام ہے تو وہ تو پہنچے خا

پھر اس عبارت سے کس کا پیدا کرنا مراد ہے۔
وَكَرَامَاتُ الْاَدِلِيَّةُ حَقٌّ رَأَوْ كَرَامَاتُ الْوَلِيُّوْنَ كَحَقٍّ ہیں) اور اس کے جائز ہونے پر اہل سنت و جماعت کا اتفاق ہے اور رلیل کرامت کے حق ہونے پر قرآن اور تواریخ احادیث اور تواتر اخبار سے صحابہ سے اور ان سے جو صحابہ کے بعد گذئے ہیں۔ اور یہ تو اتر مونی ہے اس طرح کا کہ اگر ان اخبار کے قدیم ترین میں انصاف اور نیک میتی کے ساتھ خور کیا جائے تو اسکا اور شبہ کی مجال نہ رہے۔

وَاتَّدِقَاعَ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَوْ وَكَفَايَةُ الْمُهْمَمِ عَنِ الْاَعْدَاءِ وَغَيْرَ ذَلِكُمْ مِنَ الْاِشْيَاءِ (اور بھیر دینا سامنے آئی بلاؤ کا۔

اور بیان مقصود کا دشمنوں سے اور ان کے علاوہ درسی چیزیں) گمراحتاً تھیہ رکھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ جب چاہتا ہے اولیاً سے کرنی بات کرامت کی کروڑتائی ہے کہتا تھا اُن شَاهِدَاتِ عَلَيْكَ يَا دَوْسُولِ اللَّهِ۔ اور بھیج بخاری ہیں عبد اللہ بن مسعود رضی مسے مروی ہے لقد کن اسمع تسبیح الطعام وهو بیوکل (یہ تسبیح کرنا الطعام کا سنتے تھے اس حال میں کرو کھایا جانا تھا) یہ بات اسحضرت کی لئے معجزہ ہے اور صحابی کی کرامت۔

منزک نے کرامت کا اسکار کیا ہے اس وجہ سے کہ اولیاً ستر خرقی عادات کے موقع ہیں مجذہ کے ساتھ اشتباہ ہو گا۔ پھر اس حدودت میں بھی اور بھیر بھی ہیں تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خرقی عادات کے نہ ہو کو نبوت کی علامت و دلیل بن لیا ہے اس جب غمیز بھی یہ امر واقع ہونے لگا تو خرقی عادات نبوت کی دلیل نہ رہے گی۔ اس لئے ما ان نے اس شبہ کا جواب انگل ک رائے کے مطابق جن کا ذہب یہ ہے کہ دلیل کے دلائل و لایت کا مدعی بننا جائز ہے یہ دیا ہے ویکون ذلك معجزة للرسول

اویہ جو کچھا کہ مسلمانوں میں یونانیوں کے مسلمانوں کے تسلیم کئے ہیں یہ بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان یونانیوں کے ان مسلمانوں کو جو قرآن و حدیث کے خلاف ہیں یقیناً جھوٹا بھجتے ہیں۔ اور جوان کے بیان سے قرآن و حدیث میں ان پر بھی اختلاف و تبسیم نہیں کرتے۔ اور جوان کے موقنی ہیں ان پر اس وجہ سے تقویں کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث سے بھی اسی طرح ثابت ہیں ذکر کا وہ کیمی کی عبارتیں جا بجا میں صاحب اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں، مادا اس کے باب میں لکھا ہے کہ بیان افلک میں یونانیوں کا خطہ اس تتم سے ہے کہ آگاہ کر کے گا جو کہ کو اس بات پر کہا دیں ہوں کی عقل کو اون چیزوں کے جانتے کی کوئی سبیل نہیں اور سماں ذات کے جوان کی خان ہے کسی کا علم ان پر محیط نہیں۔ پس اس باب میں دلائیں سعید پر اخصار کرنا واجب ہے، انتہی۔ پھر جس تدریط اتفاقات لفظ سماں کے لئے ہیں یہ کو میں نہیں۔ قرآن میں جا بجا ستاروں کو سماں سے جدا ہیاں کیا گیا ہے۔ جیسے إِذَا لَتَّهَا لَمْ اُنْفَطَرَتْ وَإِذَا لَكَوْ اُكِبَ اُنْتَرَكَ (جس وقت آسان بھیں اور تاکے بھریں دیکھو) و نوں کے مختلف مخفیں ذکریں جن سے ان کا ننانہ کوئی ثابت ہوتا ہے اور وہ سوت مخفی بھی مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ قابل انتظار نہیں بلکہ صرف خلو ہے پس میں ہو اک سامے وہی معنی مراد ہیں جو اس کے حقوقی و مبارکی میں آسمان۔ اسی کے مسلمان معتقد ہیں۔ اگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کئے ہیں میں بتلاتے تو وہ معنی بھی جو فرنگی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلاتے ہیں۔ اس سے پہلے نظام بطبیوسی والے آسمانوں کے خرق والیاں کے مذکور تھے۔ حال کی تحقیقات نے آسمان کا وجود ہی باقی نہ کھا کیمی ایسا بھی ہو گا کہ نظام نیشا اور اُنی گل جائے گا۔ انسانوں کی عقیدیں بھر کر دوت میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ وہ اصلی حالت کو اس طرح کیسے پاسکتی ہیں جس طرح انبیاء علمیم اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے۔ ان ہنلوں عقولوں کی تحقیقات میں ہی اخلاف ہونا رہتا ہے۔ اور آخر کار وہی بات تابت ہوتی ہے جس کی نظر مقدس نے خبر دی ہو یا کتنے آسمانی سے اس کا حال معلوم ہوا ہو۔ توریت کی کتاب پیدائش کے اول درج میں آسمان و زمین کے پیدا ہونے کا حال درج ہے اگر آسمان صرف جوف کا نام ہے تو وہ تو پہنچے خا پھر اس عبارت سے کس کا پیدا کرنا مراد ہے۔

فتظہر الکرامۃ علی طریق تفصیل العادة للولی (پس ظاہر ہوتی ہے کہ رامت بطریق خرق عارث کے ولی کے لئے اور کرامت ایسے فعل خارقی عارث کو کہتے ہیں جو دعوائے نبوت کے ساتھ مقرر ہو۔ اور جس طرح کرامت کے ساتھ دعوائے نبوت کا نہ ہونا مشروط ہے اسی طرح جس شخص سے کرامت صادر ہوا اس کا یادگار صاحب ہونا شرط ہے۔ اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں گی تو ایسے فعل خارقی عارث کو کرامت نہ کہیں گے بلکہ استدرج اور کرانش کہیں گے۔ اور وہی اس شخص کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا عارث ہو بقدر طاقت بشری۔ اور وہی کی ذاتی یہ ہے کہ زہر و تقوی احتیار کرے اور بیا وحی میں بھی مشغول رہے۔ طریقت و سنت کے خلاف کوئی کام نہ کرے۔ اور لذات و شہوات میں نہ کہ در رہے۔ اعتبار اس کا خدا کے کیم پر ہو۔ ماسوی اللہ سے بالکل قلعے تھیں کیا ہو۔ عشق و محبت نے اس کے ظاہر و باطن میں بقدر تفاوت مراتب سراہت کیا ہو۔ اس باب میں عالما کا اختلاف ہے کہ دل کو ولایت کا دعویٰ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ مخفیین کی رائے ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور بھی کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ اور صرف

الذی ظهرت هذہ الکرامۃ لواحد من امتہ (او رہوئی ہے یخیر عادت مجزہ واسطے رسول اللہ کے وہ رسول کو ظاہر ہوئہ کرامت اس کے ساتھ فضیلت رکھتا ہوا اور کثرت ثواب کے اسباب وہ خوبیاں اور فضائل ہیں جن کے منافع اور نفعی دین اسلام کے لئے کار آمد ہوں جیسے ایمان یعنی بیفت اور دین کی نصرت اور اسلام کی تقویت اور مسلمانوں کی معاونت اور خیرات و صلات و مبارات کی کثرت اور آدمیوں کی ہدایت و غیرہ وغیرہ۔ اور یہ تمام پاتیں ابو بکر رضی اللہ عنہ میں جمع ہیں۔ پھر اگر شجاعت وغیرہ دوسری قسم کی منفی عرفی میں کوئی اور شخص زیادہ ہو تو وہ فضیلت کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ میں جمع ہے اور حضرت دین میں بڑی کوشش نظر ہوئے۔ اور اکثر آپ کی رحلت کے بعد آپ کی امت کے اولیاء سے ظاہر ہوئے اور ظاہر ہوئے ہیں۔

لادہ یظہر بھائی وہی ولی الاوان یکوں محققی دیانتہ و دیانتہ الاقرائی بر سالة رسولہ (اس لئے کہ ان کرامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ولی ہے اور ولی ہرگز نہیں ہوتا مگر اس طور پر کہ اپنے دین میں ثابت ہو۔ اور دینداری اس کی یہ ہے کہ اپنے رسول کی رسالت کا مقرر ہو دل اور زبان دونوں سے) اگر ایسا ذکر کے گناہوں وہ ولی نہ ہوگا اور جو کچھ اس سے صادر ہو، اسے داخل استدرج اور مکر اللہ میں بھجا جائے گا۔

حامل مطلب یہ ہے کہ کرامت مجزہ کے ساتھ کچھ التباس نہیں ہے۔ یعنی یہ کوئی نسبجھے کہ کرامت اور مجزہ دونوں خارق عادت ہیں تو کرامت اور مجزہ میں کیا فرق ہے۔ اس واسطے کہ مجزہ نہیں ہوتا مگر دعائے سیفیری کے بعد۔ اور ادعائے رسالت سے ولی فوز کا فرج ہو جاتا ہے پھر کرامت کہاں بلکہ استدرج ہے۔ دوسرے مجزہ کا معارضہ نہیں ہے۔ مگر کرامت کا معارضہ ممکن ہے۔ اور جن علماء کی رائے یہ ہے کہ نبوت کے ساتھ دعوائے نبوت کا شامل ہونا مشروط ہے بخلاف ولايت کے کہ اس کا دعویٰ جائز نہیں، اُن کے نزدیک مجزہ اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ مجزہ دعوائے نبوت کے بعد ہوئے اور کرامت سے قبل دلایت کا دعویٰ نہیں۔ اس لئے کہ ایسا غلطی کو فخر سے ایمان کی طرف دعوت دینے کے لئے ماموروں ہیں۔ پس وہ مجزہ اس لئے ظاہر ہوتے ہیں تاکہ ہم کو دعوائے نبوت میں سچا جان کریں ایمان لا لیں۔ پس دعوائے نبوت سے ان کی غرض غلطی کی رہبری ہوتی ہے زکار پیاضم و تو قیر۔ پس یہ دعویٰ ہے پر اپنی شفقت اور رہمانی کے ان کا ذاتی کوئی نفع نہیں۔ اور ولی کی ولايت سے اگر کوئی غافل سہنے تو اس پر کفر عائد ہو گا۔ اور نہ اس سے دافیت موجب ایمان ہے۔ اور جب بیات ہے تو ولی کی غرض دعوائے ولايت سے یہ ہو گی کہ وہ اپنی تعلیم تائماً کرے ورنہ جبکہ ولايت مفسدہ غلطی نہیں تو اس کا دعویٰ کرنا کیا ضرور ہے۔ اور جس چیز میں خدا ہش نضافی کا داخل ہو اس کا انطباق جائز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ کرامت کا ظہور مجزہ کے منافی نہیں ہوتا مسکتا کیونکہ اس سے قبل دعوائے ولايت نہیں ہوتا، اور اس سے قبل نبوت کا دعویٰ شرط ہے۔

وافضل البشر بعد بنينا ابو بکر الصدیق ثم عمر الغفارون ثم عثمان ذو النورین ثم علی المتفقی رضی اللہ عنہم فضیلت میں جس سے غیر بُنی کو بنی کے ساتھ شبہ حاصل ہو اور دوسری قسم کی فضیلت میں فرق نہیں کیا اور انہوں نے تنقیح کی اس فضیلت میں جو خلافت انبیاء کے لئے ضروری ہے اور اس فضیلت میں جو اس کام میں نہیں آئی علماء نے اس میں بڑی گفتگو کی ہے کہ ترتیب افضلیت کا سلسلہ تلقینی ہے کہ جس پر دلیل فاطح موجدد ہو اپنی کردیں اس کی تقریبے و قیاسات ہوں جو روحان اور اولویت تک پہنچائیتے ہیں۔ اصل میں سلسلہ فضیل کی بناء بات ہے کہ مفضلوں کا امام ہونا فاضل کے موجود ہوتے ناجائز ہے۔ کیونکہ علمائے اہل سنت کہتے ہیں کہ امام کو فضل ہونا چاہیے۔ مگر فضل ادمی کے امام بنانے میں اگر فتنہ و فساد پیدا ہوتے کا احتمال ہے اور مغمول میں امامت کی امیت وشرفت اس فضیلت و مرمت وغیرہ ہے اہل عقل عرف میں فضیلت بھجتے ہیں یہاں درکار نہیں ہے۔ پس جس کو کثرت ثواب کی

وجہ سے تغفیل حاصل ہو اس کے لئے یہ بات منافی نہیں ہے کہ غیر شخص اس سے شرافت اسے ارشادیات اور علم وغیرہ تمام صفات یا جس صفات کے ساتھ فضیلت رکھتا ہوا اور کثرت ثواب کے اسباب وہ خوبیاں اور فضائل ہیں جن کے منافع اور نفعی دین اسلام کے لئے کار آمد ہوں جیسے ایمان یعنی بیفت اور دین کی نصرت اور اسلام کی تقویت اور مسلمانوں کی معاونت اور خیرات و صلات و مبارات کی کثرت اور آدمیوں کی ہدایت وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ تمام پاتیں ابو بکر رضی اللہ عنہ میں جمع ہیں۔ پھر اگر شجاعت وغیرہ دوسری قسم کی منفی عرفی میں کوئی اور شخص زیادہ ہو تو وہ فضیلت کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ ابو بکر رضی اللہ عنہ میں جمع ہے اور حضرت دین میں بڑی کوشش کی عثمان بن عفان اور عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہم یہ بڑے صعبانی ان کی بہادستی سے اسلام کی عثمان بن عفان اور عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہم ایضاً وغیرہ اور عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہم یہ بڑے صعبانی ان کی بہادستی سے اسلام کے بعد یہیش دین اسلام کی مدد کرتے رہے۔ کفار سے لڑتے رہے اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں اور دین کے بعد بھی یہی اپنا کام رکھا۔

خلافے ارباب کی فضیلت بتیرتیب خلافت پر بہت سی دلیلیں ہیں (۱) ان بزرگواروں کی خلافت اجماع اور دلیل قطبی سے ثابت ہے۔ اور ایسی خلافت کے لئے فضیلت اولی ہے۔ (۲) بہت سی حدیثیں ان کی فضیلت پر دلایت کرنی ہیں (۳) صحابہؓ نے ان کی فضیلت پر اجماع کیا ہے۔ اور ہر صحابی فقیہ نے لفظ خیر و حمد الامام واحق بحمد اللہ الامر وغیرہ وغیرہ ان کی شان میں فرمایا ہے (۴) ظہور دین اسلام زمین ہیں ان کے ہاتھ سے ہوا۔ اور یہ بات خلافے میں زیادہ پائی جاتی ہے (۵) پنجی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاموں کو انہوں نے سخنیں ایجاد کیا۔ کچھ کام ان کے ہاتھ سے سراخاں پائے۔ اور دوسرے کام نہایت مختصر کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا سے اٹھایا۔ فی این ناتمام کاموں کا ناتمام بھی نی کے طفیل سے ہوا۔ مگر بھائی متعلق ان کا خلافہ سے ہو گیا پس ایام خلافت دھیقت ایام نبوت ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ نبی کی حیات میں وحی آئی تھی اور ایام خلافت میں نہیں آئی اور سے ہو گیا پس ایام خلافت دھیقت ایام نبوت ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ نبی کی حیات میں وحی آئی تھی اور ایام خلافت میں نہیں آئی اور یہ وجہ ہے اس کی طرف دعوت دینے کے لئے ماموروں ہیں۔ پس وہ مجزہ اس لئے ظاہر ہوتے ہیں تاکہ ہم کو دعوائے نبوت میں سچا جان کریں ایمان لا لیں۔ پس دعوائے نبوت سے ان کی غرض غلطی کی رہبری ہوتی ہے زکار پیاضم و تو قیر۔ پس یہ دعویٰ ہے پر اپنی شفقت اور رہمانی کے ان کا ذاتی کوئی نفع نہیں۔ اور ولی کی ولايت سے اگر کوئی غافل سہنے تو اس پر کفر عائد ہو گا۔ اور نہ اس سے دافیت موجب ایمان ہے۔ اور جب بیات ہے تو ولی کی غرض دعوائے ولايت سے یہ ہو گی کہ وہ اپنی تعلیم تائماً کرے ورنہ جبکہ ولايت مفسدہ غلطی نہیں تو اس کا دعویٰ کرنا کیا ضرور ہے۔ اور جس چیز میں خدا ہش نضافی کا داخل ہو اس کا انطباق جائز نہیں۔

(۶) پڑی دلیل فضیلت کی عرب و عجم کا جہاد ہے۔ اور یہ بات خلافے میں بیشتر ہے۔

حقوق طوسی نے تجوید میں جو اوصاف حضرت علی تعریضی رمکی فضیلت کے باب میں لکھتے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں جن سے لشکنی ملیہ السلام کے ساتھ جناب امیر کے لئے ثابت ہو سکے۔ بلکہ حقوق موصوف کے اس قول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس فضیلت میں جس سے غیر بُنی کو بنی کے ساتھ شبہ حاصل ہو اور دوسری قسم کی فضیلت میں فرق نہیں کیا اور انہوں نے تنقیح کی اس فضیلت میں جو خلافت انبیاء کے لئے ضروری ہے اور اس فضیلت میں جو اس کام میں نہیں آئی علماء نے اس میں بڑی گفتگو کی ہے کہ ترتیب افضلیت کا سلسلہ تلقینی ہے کہ جس پر دلیل فاطح موجدد ہو اپنی کردیں اس کی تقریبے و قیاسات ہوں جو روحان اور اولویت تک پہنچائیتے ہیں۔ اصل میں سلسلہ فضیل کی بناء بات ہے کہ مفضلوں کا امام ہونا فاضل کے موجود ہوتے ناجائز ہے۔ کیونکہ علمائے اہل سنت کہتے ہیں کہ امام کو فضل ہونا چاہیے۔ مگر فضل ادمی کے امام بنانے میں اگر فتنہ و فساد پیدا ہوتے کا احتمال ہے اور مغمول میں امامت کی امیت نہ ادا کر سکتے ایمان ایسیں یوں کہیں کہ ایمان را حکمت دار بیعت کارہ ایجاد کر دکارے و مگر ہنوز ناتمام بودا یعنی

وجود ہے تو اس کا امام کر دینا جائز مگر امام کے فضل ہونے کی دلیل قطعی نہیں ہے کیونکہ اخبار احادیث کے سوا کوئی ریل اس بارے میں نہیں آئی ہے اور وہ بھی امامت کے برابر نہیں ہے بلکہ امامت صفتی یعنی امامت نماز کے باب میں وارد ہے۔ اور خود یہ قول بھی تقطیع کو مغایر نہیں ہے پس صحیح یہ ہے کہ امامت و خلافت میں فضیلت شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں خلافت دلیل فضیلت کی نہیں ہو سکتی اور دلیل ایسی نہیں ہے جو اس پر وو لا ت کرتی ہو کہ خلافت اور دلیل سے فضل ہیں۔ حاصل کر خلفاء کی فضیل بطور ترتیب مشہور پر کسی طرح جرم نہیں ہو سکتا۔ جو فضل کسی ایک صحابی میں ہم شایستہ کریں گے تو وہ سراہنود اس میں شریک نہیں کیا کوئی ایسی صفت اس میں موجود ہو گی جو پہلے صحابی کی صفت کا نقطہ مقابل ہیں گے ایک اور عقل اس اور اک سے عاجز ہے۔ اور اس کے لئے فضیلت کو خیرت ثواب کے معنوں میں لینے کی طبیور استدلال کوئی بسیل نہیں ہے۔ بڑی سند اس کی نقل ہے۔ اور مسلم ایسا نہیں ہے جو عمل متعلق ہے کہ جس مرض طن بی کھایت کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ سلا عقایدیات سے ہے جس میں جرم و لینین کی بڑی ضرورت ہے اور جس نہ راخسار ان کے فضائل میں وارد ہیں ان میں باوجود تعالیٰ کے قطیعات نہیں ہے۔ اور انہیا درجہ کی دلالت ان کے اختصار میں اس باب کثرت ثواب پر ہوگی۔ اور وہ جو کثرت ثواب لفظی طور پر زیارتی ثواب کی وجہ دو جہوں سے نہیں ہو سکتیں (۱) اجر و ثواب خدا کے فضل پر موقوف ہے کسی شے کے بھروسہ پر نہیں ہے اگر اللہ چلے ہے تو گنجائنا فرمان کروہ ثواب دے جو مطیع کو نہ دیا ہو۔ (۲) شرف و نفاست کی زیادتی ایک ایسی فضیلت ہے جو دوسرا فضیلتوں پر فرق ہو سکتی ہے۔ جس طرح ایک ہیرا مزار و پیسے زیاد و قیمت رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس ایک فضیلت کا وہ ثواب اور اجر ہو کہ بہت سے فضائل کو حاصل نہ ہو۔ پس افضلیت کو کثرت ثواب کے معنی میں بھی قطعی نہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن گماں غالب یہ ہے کہ اتنیوں میں سے افضل ابوکبر ہیں پھر عمر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم۔ ہم نے مثا عی سمعت یہی سنایا ہے۔ ہم اس سلسلہ میں ان کی اتباع کرتے ہیں اور اصل بات کو انہیں کا جاری ہو کر اللہ تعالیٰ کے علم پر چھوڑتے ہیں۔

کے خلاف پر وار دیں۔

علم مصوی فضیل یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اجماع کی وہ قسم قطعی ہے جس میں بالکل خلاف نہ ہو اور جس میں ذرا سا بھی خلاف نہ ہو۔ مگر جس میں ذرا سبھی خلاف ہو خواہ وہ شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو وہ قطعی ہے۔ اور یہاں پر اجماع افضلیت فلسفہ پر ہے، صفت فضیل اس سلسلہ میں قید گلم ہے کہ عارض۔ اور سند اس کا صرف اسی تدریس ہے کہ جب کہ دلیل فضیلی سے ثابت ہو چکا کو خلافت اس ترتیب کے ساختہ ہے تو ظاہر ہے کہ فضیلت بھی اسی ترتیب پر ہوگی مگر خلافت کی ترتیب افضلیت قطعاً و یقیناً لازم نہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اہل سنت و جماعت نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کر لیا ہے مگر حضرت علی رضا پر ان کی افضلیت میں اخلاف ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خلافت کی تقطیع سے افضلیت کی تقطیع میں اہل سنت افضلیت خلافت کی فضیلت کو مستلزم ہے۔

خلافت عالم کو سلطنت و فرمانروائی مسلمین کے معنوں میں لیا ہے۔ اور خلافت خاصہ سے مراد ہے مہاجرا اور سابق الامام ہونا اور کوئی ذی اہم اہل رائے ان معانی کا امیر اشاعر کے لئے حضرت علی رضا کے ثابت ذکر کے گا۔ پس جس تدریج و فضیل کو اامت میں واقع ہوئی ہے وہ اس وجہ کے ہے کہ ممکن مقصود میں تنقیح نہیں کرتے اور اصطلاح کے اختلاف کو کھولتے ہیں۔ پس معنی خلافت کے لغت میں جانشینی کے ہیں کہ ایک دوسرے کی بوجگتا مہم ہو اور اس کی نیابت میں کام کرے۔ اور شرع میں ارادہ اس سے بارشاہی ہے واسطے اتفاقاً یعنی مسلم کے پیغمبر علیہ السلام کی نیابت میں یعنی احیائے علوم دین اور اقامۃ اركان اسلام اور امر معروف اور ہمیں مکرا و رفتنا اور اجرتے حدو و حس طرب بنی علیہ السلام کی ذات فائزہ ایکات سے سراجیم پانتے تھے اسی طرح شخص ہمیں جو منصب خلافت کے ساختہ نامزد ہوا ہے انجام دے۔ پس اگر کوئی بارشاہ نہ ہو اور اس کا حکم زمانا جائے وہ ہرگز خلیفہ نہ ہو گا چاہے ہم گفتائی اُسے فضل امت فرض کریں اور یہ جانیں کہ یہ فاضل ہے اور حصول بھی ہے اور اطاعت بھی اس کی وجہ سے۔ اور اگر کوئی کافر بزرگ شمشیر تک پر قبضہ حاصل کر لے اور شرع کے احکام کو اتحاد سے اور تمام دعا یا سے خراج و باج لینا ہے اور دین اسلام کے کام میں سختوں نہ ہو تو وہ خلیفہ نہ کہلائے گا۔ یہاں سے سمجھ لینا چاہیے کہ امامی کی فضیل کو اس باب میں محض فضول ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک خلافت اور امامت میں فرق ہے۔ ان کے نزدیک امامت خاصہ ہے یعنی صرف بنی علیہ السلام کی نیابت بدنی سلطنت و امارت کے طالک خلافت جام و شال ہے امامت و سلطنت کو پھر اس میں دو فرق کرتے ہیں (۱) حیثیت کے ساختہ میں جناب میر کی خلافت کروہ امامت و سلطنت و حیثیت تینوں باتوں کی جامع بھی (۲) حیثیت کے ساختہ نہ ہو بلکہ صرف غلبہ اسلطان کے ساختہ ہو، جیسے خلافتے شلاش کی خلافت کروہ حیثیت کے ساختہ نہ بھی اور نزدیک امامت کو جامع بھی۔ لیکن اہل سنت خلافت و امامت دونوں کو متزاد جانتے ہیں۔ یہ خلافت کے معنی بارشاہی کے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب وہ صفات خلیفہ میں ہوں اور حکم اس کا جاری ہو تو یہ بارشاہی اس کے لئے موجب گاہ نہیں افضل سمت ہو یا نہ ہو۔ مگر امامی کہتے ہیں کہ فضل امت ہو کہ حکم الہی میں اس کی اطاعت تام امامت پر واجب ہے بارشاہ اور فرمانروائی ہو یا نہ ہو۔ اور امامت اس معنی میں ایک ایسی بات ہے کہ کسی گروہ نے اس کو ثبوت نہ کر سی پہچایا ہے اور نقرآن و حدیث اس کے مؤید ہیں اور نہ حضرت علی رضا کی اولاد نے اس معنی پر کسی عہد میںاتفاق کیا ہے؟ اہل سنت و جماعت خلافت کو صیمیر امامت جانتے ہیں یعنی جب کہ امام موجود ہو تو خلافت اس کا حق ہے وہ سرے کو نہ لینا پڑا؛ اہل سنت و جماعت خلافت کو صیمیر امامت جانتے ہیں یعنی جب کہ امام موجود ہو تو خلافت اس کا حق ہے وہ سرے کو نہ لینا پڑا؛ پس اصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام کی اطاعت فرض ہے۔ پھر اگر کوئی معموم کس کو اپنی طرف سے بارشاہ بنا دے تو اس کی بارشاہت صحیح متصور ہو گی اور خود وہ معموم امام رہے گا اور یہ محض خلیفہ۔ جس طرح شمولی علیہ السلام نے طاوت کو خلیفہ کر دیا تھا اور وہ خود نی تھے۔

خلیفہ کے مقرر کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) بیعت کرنا اہل حل و عقد کاری میں باثر لوگوں کا، گمراہ ممالک اسلامیہ کے اہل حل و عقد کی بیعت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مرا نہ مکن ہے مگر اس طرح کے دو تین آدمیوں کی بیعت بھی کافی نہیں ہے۔ وہ صدقی اکابر کی خلافت کا انعقاد بیعت سے ہوا تھا۔ حل کے معنی کھونا اور عقد کے معنی باندھنا سویہ لوگ بھی ایسے ہی ہوتے ہیں کہ ان کے باندھ سے بندھتی ہے اور کھونے کھلتی ہے (۲) ایک خلیفہ کس ایسے آدمی کو جو خلیفہ ہو سکتے کی شرائط رکھنا ہو اپنا پیارا عہد بنا دے اور مجھ عالم میں اس کا اعلان کر دے تو ایسا شخص بھی خلافت کی خصوصیت حاصل کر لیتا ہے۔ اور مخلوق پر اس کی اتباع لازم ہو جاتی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انعقاد اسی طور پر ہوا ہے (۳) خلیفہ شوریٰ کی بیعت کر دے، اس طرح کو لوگوں سے کہہ دے کہ اتنے آدمیوں میں سے جو خلیفہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں میرے بعد ان میں کسی ایک کو خلیفہ بنایا جائے۔ لوگ خلیفہ کے انعقاد کے بعد انہی کو اسی میں کہا جائے۔

ان میں سے کسی ایک کے لائق پر بعیت کر لیں یا اپنی طرف سے ایک یا زیادہ آدمی شالث مقرر کر دیں کہ وہ خلافت کے لئے ایک شخص کو نہیں رائے سے منصب کر لیں یہ شالث جس کو اختیار کر لے وہ خلیفہ ہے اور اس کا حکم نافذ ہے۔ حضرت عثمان رضی کی خلافت اسی سیاست پر ہوئی۔ (۴) غلبہ کے ذریعے خلافت حاصل کی جائے، اس طرح کر خلیفہ کے انتقال کے لوگوں کو ملا کر اپنی طرف کر لے اور تابیف قلوب یا سختی اور زور و جنگ کے ساتھ خلافت کا مالک ہو جائے۔ پس لوگوں پر ایسے خلیفہ کی بھی فتنہ میں ان احکام میں ہاجب ہے جو شرع کے موافق ہوں۔ اور اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خلیفہ غالب ہیں شروع خلافت بالکل موجود ہوں اور اہل نزاٹ کو صلح اور تدبیر سے اپنے قابوں لا یا ہوئیں جائز ہے جو حضرت علی بن مسیح کے مقابل او حضرت امام حسن رضی سے صلح کر لینے کے بعد اسی قسم ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں شرائط خلافت موجود نہ ہوں، اور اہل نزاٹ کے ساتھ کشت و خون اور سختی و تدبیر کر کے انہیں اپنے حلقوں اطاعت میں لائے۔ اس قسم کا خلیفہ گناہگار ہے لیکن اس کے ان احکام کی تعیین واجب ہے جو شرع کے موافق ہوں۔ اگر اس کے نائب مالداروں سے زکوٰۃ لیں تو ان سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اس کے قاضیوں کا حکم نافذ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ چہاڑ کرنا منوع نہیں کیونکہ یہ انعقاد ضرورت کی وجہ سے قابل تسلیم ہے، اس نے کہ اس کے معزول کرنے میں ہزاروں مسلمانوں کے قتل ہو جانے کا ذریشہ ہے اور بھی بھی یا امر لفظی نہیں کہ وہ مغلوب ہو جائے گا۔ پس شورش اخْتَانَ اور بالا اسلام میں فتنہ پھیلانا امر موبہم کے لئے ناجائز ہے۔ عبد الملک بن هرون اور اول خلفاء نبی عباس کی خلافت کا انعقاد اس طرح پر تھا۔

خلافہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے عہد میں شروع خلافت میں یکتا ہو یا اور کسی آدمیوں میں بھی خلافت کی تمام شرطیں موجود ہوں اور یہ شخص سببے نصیل ہو تو اس کی خلافت بغیر ان چاروں طریقوں کے منعقد نہیں ہو سکتی۔ اس واسطے کو جو صفت وہ رکھتا ہے محض اس صفت سے خلافت بدوان غلبہ یا بعیت کے کب حاصل ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ساختہ کے انتقال کے بعد جب خلافت کا نزاٹ پیدا ہوا تو جماعت صحابہؓ نے فوری طور پر صدیق ابکؓ پر اتفاق عام کر کے ان سے بعیت کر لی اور فقط ان کی افسوسیت پر اکتفا کی اگر صرف فضیلت کافی ہوئی تو بعیت کی حاجت نہ ہوئی۔ علمائے اسلام نے اس باب میں بڑی بحث کی ہے کہ حضرت علی بن مسیح کے مقابل خلافت ان طریقوں میں سے کوئی طریقے کے ساتھ منعقد ہوئی ہے۔ اس واسطے کا انعقاد خلافت کے چار طور ہیں نفس و بعیت و دمیت و سلطان اور یہ چاروں بائیں میہاں موجود نہیں اس لئے کہ اگر نفس ہوتی تو لوگ اس سے ضرور واقف ہوتے اتنی حدت لڑائی سمجھی رہے، ضرور کھل جائی اور دشمن کو اس سے الزام حاصل ہونا اور بعیت بھی دنیاۓ اسلام کے سب باشدوں نے نہیں کی تھی بلکہ اہل صحوہ شام ان سے چنگ کرنے لگے تھے اور ان کی خلافت سے راضی نہ تھے۔ اور اہل مدینہ کی بیت قابل جوت نہیں۔ اس لئے کہ طریقہ و زریعنے خوف تھل سے بیعت تو کلی گرشب ہیں مدینہ سے نکل کر کمک کو چلے گئے۔ اور بنی عاشُرؓ میں دنوں مکرے و اپسی کے وقت راوی مذہبی نہیں جس حضرت علی رضاؓ کی بیت کی خبر سن تو کم کو ٹوٹ گئیں اور وہاں پہنچ کر براہی کا سامان کیا اور ابو موسیٰ اشریؓ نہ اور ابو مسعود زادہ انصاری اور ابو ہریرہؓ وغیرہ برپے طریقے صحابہ نے بے بسی یا اور کسی بیت تو کلی گمراں کی لڑائیوں میں شریک نہ ہوئے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان کو بیت میں شکنختا یا مکروہ جانتے تھے۔ حضرت فاروق رضی خاص خلیفہ علی بن مسیح کے واسطے دمیت بھی نہ کی تھی اور نہ زاد النورین مذہبے ان کے واسطے دمیت کی تھی۔ اور سلطنت بھی جناب ابیر کو اپنی طرح حاصل نہ ہوا۔

تحقیق اس بحث میں یہ ہے کہ جناب امیر کی خلافت مہاجر بن و انصار میں سے اہل حل وحدت کی بیت کے ساتھ منعقد ہوئی ہے اور طریقہ و زریعنے بھی بیت بخوبی خاطر کی تھی جب انہیں کی تھی اور انہوں نے خود علی رضاؓ کی خلافت کے اکمال سے نہیں کیا تھا۔

خلافت ان کے نزدیک مسلم تھی ان کو خطائے اجہادی واقع ہوئی اور ظاہر ہے کہ مجتہد خاطر مخدور ہے۔ اس لئے کہ ایک شہر کے ساتھ متمنک تھے اگرچہ طرف شافی کی دلیل واضح تھی۔ اور وہ شہر اس وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ وہ جانتے تھے کہ قصاصی زاد النورین تھی ہے۔ اور حضرت علیؓ اس کے لیے پر قادر ہیں مگر نہیں یہ تھے۔ بلکہ منع کرتے ہیں اس نے قصاصی حضرت عثمان رضی کی طلب میں جلدی کی اور اتنا نتالی کیا کہ حضرت علیؓ کی صحتی معلوم ہو جاتی۔ اس وجہ سے ان کی طرف سے مخالفت وقوع میں آئی۔ اور بھلی عائشہ زن نے صرف لوگوں کے ورغلائے ہے حضرت علیؓ کی مخالفت کی بھتی جس کی وجہ سے پھر وہ عمر بھر تا سرف رہیں اور جب جنگ جبل کو باد کر دیں تو ان کے روئیں کہ ان کی اول صحتی آنسوؤں سے تر ہو جاتی۔ اور طریقہ و زریعنے بھی حضرت علیؓ کو تماں اہل عصر سے فعل جانتے تھے اور ان کے اوصاف بیان کرتے تھے۔ اور بالآخر جنگ جبل میں انہوں نے صلح کر ہی لی اور حضرت علیؓ کی اطاعت قبول کر لی۔ اسی لئے یہ لوگ اوصاف بیان کرتے تھے۔ اور بالآخر جنگ جبل میں انہوں کے ساتھ شرکت نہ کرنا کچھ اس وجہ سے نہ تھا کہ وہ ان کو مستحب خلافت گمراہ نہیں قرار دیتے گئے۔ اور نعمتیاے صحابہ کا حضرت علیؓ نے تکمید کے ساتھ کمہ دیا تھا کہ جب فتنے پھیلیں تو بیٹھے رہنا چاہیے۔ مسلمانوں کے کشت نہیں جانتے تھے بلکہ یہ وجہ بھتی کہ اس خلافت نے تکمید کے ساتھ کمہ دیا تھا کہ جب فتنے پھیلیں تو بیٹھے رہنا چاہیے۔ مسلمانوں کے کشت و خون میں شریک نہ ہونا چاہیے۔ یہ تمام صحتیاں حضرت علیؓ کا وصف بیان کیا کرتے تھے اور انہیں احتجاج بالخلافت جانتے تھے یا اس جہے شرکت نہ کرنے کے لئے کوئی مخالفوں کی سرکوبی کے لئے کافی جانتے تھے۔

بعض علماء نے خلفائے اربعہ کی خلافت پر نفس جان کا دعویٰ کیا ہے۔ مگر تحقیق یہ ہے کہ ان علماء نے جن آیات دعاہ دین کو خلفاء

کے استخلاف کے باب میں نفس جان مانا ہے ان کی حالت یہ ہے کہ بعض ہیں ان خلفاء کا نام تو فرمادا ہبہام کے ساتھ آیا ہے اور خلافت

کے نام کی تصریح کر دی ہے۔ مثلاً اس آیت میں وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّلِحَاتِ لِتُنَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَذْيَنِ

یہ شخص سببے نصیل ہوتا ہے اس کی تفصیل دو ہیں دو ہیں اور نیک عمل کرتے ہیں اس کے خدا کا وعدہ ہے کہ ایک ایک

کہدا اسخافتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمِنْ بَعْدِهِمْ اور جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے ہیں اس کے خدا کا وعدہ ہے کہ ایک ایک

دان ان کو زمین کی خلافت میں سلطنت ضرور عنایت کرے گا جیسے ان لوگوں کو خلافت عنایت کی تھی جو ان سے پہلے ہو گئے ہیں جوں اور بعض میں خلفاء کے نام کی تصدیق و تصریح کر دی ہے اور خلافت کا مضمون کہا یہیں ادا کیا ہے۔ چنانچہ اس خلافت میں اہل دہلی و دہلیم

نے فرمایا ہے اقتداء اپالذین میں بعدی ابی بکر و عمر۔ (میرے بعد ابو بکر اور عمر فرمی اللہ عنہما کی اقتداء کجیوں) اور بعض میں ان

خلفاء کا نام اور خلافت کا مضمون یہ دوں پیزیں فرمادا ہبہام کے ساتھ بیان ہوئی ہیں۔ چنانچہ حق تعالیٰ ایک مرمع پر پہلے کلام پاک

ہے اس ان حکایت کے حق میں جو شروع شروع کے مسلمان ہیں اور جو صرف بیہا بستے پر کہا جائے پر دردگار اللہ ہے ناجائز اپنے گھروں کو

نکالنے کے تھے، فرماتا ہے آللَّهِ أَكْبَرُ إِنَّمَا يَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتُوا الرِّزْقَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَا عَنِ الْمُنْكَرِ

یہ لوگ ہیں تو مظلوم ہیں (اگر ہم زمین میں ان کے پاؤں جا دیں تو یہ لوگ اچھے ہیں اچھے کام کریں گے اور کمیں ہے جوں دلیل کوے

پڑھیں گے اور زکوٰۃ دیں گے اور لوگوں کو اچھے کام کئے کہیں گے اور بھرے کاموں سے منع کریں گے)، اور بعض میں خلافت کے

لوامہ ان خلفاء کے لئے صریح ثابت کئے ہیں اور بعض میں بطور ایماء اور اشارے کے پس ان دلائل میں سے جس دلیل کوے

پر نظر اضافے سے غور کیا جائے گا تو اسے نفس جان کا مرتبہ عاصل نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ تمام بیت اجتاعیہ اپنے دعا کے لئے دلیل

ہے اور کمکور شارع سے یہ کمکور پڑھا ہے وہ قاطع اور جملہ ہے۔ نفس جان اگر ہے تو اسی قدر ہے سوائے اس کے اور کوئی طریقہ نہیں دیکھو

بہت سے وہ احکام جو مسلمانوں میں مسلم ہیں جیسے حبہ و عیدن، ان سب میں نفس جان کا یہی طریقہ ہے۔

خلافہ کلام یہ ہے کہ جھوہر علماء اپلی سنت کا یہ ہے، کہ نص قطبی کسی خاص شخص کی خلافت پر نہیں۔ اور حضرت ابو بکرؓ

کی خلافت کی صحت اجماع صحابہ رضے ثابت ہے۔ معتبر لارو خوارج اور حرجیہ کا بھی یہی ذہب ہے، مگر علمائے حدیث نے ان کی نظر پر عویض کا کیا ہے۔ اور ان میں بھی دو فرقے ہیں۔ حسن بصری نبیر کہتے ہیں کہ نصیحتی ان کی خلافت کے بارے میں ثابت ہے۔ اور وہ یہ بت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں نمازیں امام بنایا تھا۔ اور بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ ان کی خلافت کے لئے نصیحت جل دار ہے۔ اور وہ یہ پڑے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا ایسے ہے بد و دات و قرطاس اکتب لا بی سک کہتا بالا اختلاف فیہ اتنا فاش قال بیانی اللہ والملعون الا ابا سکر کندا فی نهایۃ العقول۔ تم میرے پاس دوات اور کاندھے اُو کہ نوشت ابو بکر رضے اسکا انتکار نہ کریں گے بلکہ اس حدیث کے بعض کلامات کی صحت میں کلام ہے اس نے کہ صحیح بخاری مسلم میں جو حدیث ابن عباس رضے مروی ہے اس میں صرف اسی تدریب کے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مرض الموت میں شافعی کی بڑی یا کافی غذہ پر کچھ کھوادیتے کے لئے طلب کیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس تحریر کے بعد تم ہرگز مختلف اور حرجان رہو گے۔ حضرت ابو بکر رضے کا نام نہیں دیا تھا۔ اور بی بی عائشہ رضے مسلم نے یہ روایت کی ہے کہ آنحضرت نے من الموت میں مجھے یہ فرمایا ادعیٰ لی ابا بکر بالا و خالہ و حقیقی اکتب کتا تاً فلق اخاف ان یعنی عمن و معمول قائل انا و بیانی اللہ والمؤمنون الا ابا بکر۔ (تم اپنے دالا ابو بکر رضے کو اور اپنے بھائی کو مرے پاس بلا لوتا کر ایک کاغذ کھکھ دوں کیوں نکریں اس سے ڈرتا ہوں کہ کوئی آرزو کرنے والا یا آرزو کرے اور کوئی کہنے والا یا کہنے کی میں حق ہوں حالانکہ وہ حقیقی نہ ہوگا اسکا انتکار کرے گا اللہ تعالیٰ اور مومن مگر ابو بکر رضے اسکا انتکار نہ کریں گے) اس سے بھی بصرحت میظہم نہیں ہوتا اک جناب سرور کائنات حضرت ابو بکر رضے کے اختلاف کے لئے کاغذ کھلاتے تھے اگرچہ قاضی عیاض وغیرہ بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ اس حدیث میں اشارہ ہے حضرت ابو بکر رضے کی خلافت کی طرف اور اس مطلب پر بیانی اللہ والمؤمنون دلالت کرتا ہے مگر یعنی جل تو نہیں ہو سکتی نصیحتی ہے۔

اور شیعہ حضرت علی رضا کی خلافت پر بعض کا داعویٰ کرتے ہیں۔ ان میں سے زیدیہ صرف نصیحتی کو مانتے ہیں جس سے مراد کا معلوم ہوا فرمودی اور بریکی نہیں۔ مگر امامیہ غیری میں کے بھی قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے بعد خلیفہ بالفاصلہ وہی ہیں اور ابو بکر رضے غاصب تھے کہ جیل کے ساتھ حضرت علی رضا کو منصب خلافت سے دُور کر کے خود اس پر قابض ہو گے۔ اور وہ غضی یہ ہے کہ آنحضرت نے صاحبہ رضے کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا تھا اسلام کرو علی ہو کو بطور امیر المؤمنین کے اوسنوان کی اور اطاعت کروان کی اوس سکھلاو اٹھیں۔ اور علی رضا سے فرمایا تھا اے علی ہو تم میرے بھائی ہو مریم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو مگر یہ حدیث میں ہے اہل ہیں اگر صحیح ہو توں تو خلافت کے عظیم الشان کام کے وقت صحابہ پڑو روان پر عمل کرتے ہوں کہ کام کا علم ہوتا۔ اور جب مستحقینی سادھہ میں خلیفہ مقرر رکھنے کے لئے تھے کہ ایک خلیفہ ہم میں سے ہونا چاہیے اور ایک مہاجرین میں سے یعنی کی یہ رائے تھی کہ عباس رضا خلیفہ ہوں یعنی علی رضا کو تحریر کرتے تھے۔ بعض ابو بکر رضے کی خلافت چاہتے تھے اگر کوئی نصیحتی نہیں تو یہ تحریر دن پیدا ہوتا تھا جب ابو بکر رضے کو صحابہ نے ختنہ کر دیا تو علی رضا اپنی خلافت کے لئے ان احادیث کو پڑیں کرتے اور اپنے حق کے لئے کوشش کرتے۔ دیکھ جب ان کا نہبر آیا تو اپنے حق کی روک تھام کے لئے منافقین کی جماعت کیش کر کو قتل ہے اجماع کے میں نہیں کو جنہیں رجیب انساب تھت کہ حجاج اپنی نکوستے وہی ہی رائے دے وہی ہو اور اس پرشیخ سے کوئی سند نہ ہو بلکہ جماعت کے میں ہیں کاس جماعت کے ہر ایک اندھے دلیل شرعی میں سنت رسول اللہ سے خلافت کو تنبلہ کیا۔ رسول اللہ نے خلافت کے باپ میں جس قدر تصریح اور اشاعت فریض تھا ان کے لئے خلافت کو ختاب کیا۔ اور اس وجہ سے ہر ایک آدمی اس کی خلافت کے قبول کر لیتے کے لئے مخالف ہو گیا تھا۔ اور جب کے پہلے صدر کے مددوں نے اس حدیث پر اتفاق کر لیا تو اجماع متفق ہو گیا اور پھر کسی کو خلافت کرنے کی جگہ نہ رہی۔ ۱۲۔ من عفاف اللہ تعالیٰ

کرڑا۔ ابتداء میں تو خلافت اسی سے ہاتھا سکتی تھی شیعہ ان کی خلافت کے باب میں نصوص خفیہ اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں (۱) حضرت علی رضا نے حالتِ درجے میں ایک سائل کو اسکوٹھی دے دی تھی۔ اللہ نے ان کی شان میں یہ آہت نازل کی ایتماً و لیکم اللہ فرمشوہہ واللذین امْنُوا اللذین یَتَّقِيُونَ الْعَصْلَةَ وَ یُؤْمِنُونَ الزَّكُوةَ وَ ہُمْ مُدْعُوْنَ یَهُمْ رَاکِعُوْنَ حال ہے یہو تو نوٹ

زکوٰۃ ایسی حالت کی تھی وہ رکع کرنے والے ہیں اس صورت میں ہیں الجہاں اولیٰ التّاریخ اس کا رسول اور وہ مسلمان ہیں جو تمام مسلمانوں کے معاملات میں اصراف کرنا مراد ہے۔ اور ضرور خلافت و امامت بھی یہی ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں (الف) را کہوں میونون کی صفت ہے اور آیت مذکوٰۃ مہاجرین و انصار کے حق میں نازل ہوئی ہے جن میں حضرت علیؑ غمی دخل ہیں (وب) اولیٰ دوست اور عدوگار کے معنی یہیں ہے پھر مذکوٰۃ تمام مہاجرین و انصار کے حق میں نازل ہوئی ہے جن میں حضرت علیؑ غمی دخل ہیں (وب) اولیٰ دوست اور عدوگار کے معنی یہیں ہے مذکوٰۃ خلافت اور امامت پر دلالت نہیں کرتا (ج) دلایت زمانِ خطاب میں تو مراد ہی نہیں۔ کیونکہ اس وقت آنحضرت زندہ تھے بعد کانداد مراد لیا جائے گا جس کی کوئی حد نہیں (۲) آنحضرت نے فرمایا تھا اے علیؑ غمی مجھ سے بائزد ہارون کے ہو ہوئی تھے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جب آنحضرت غزوہ تبوک کو تعریف لے گئے تو حضرت علیؑ رکعت کو اپنے اہل و عیال میں چھوڑ گئے۔ منافقوں نے طعن کیا کہ حضرت ان کو حیر جان کر چھوڑ گئے ہیں۔ حضرت علیؑ رکعت کے پاس چلے گئے۔ اور عرض کیا یا رسول اللہ منافق ایسا کہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ جب جوٹ کہتے ہیں میں نے تم کو اہل و عیال کی محافظت کے لئے چھوڑا ہے۔ تم رکوت جاؤ۔ کیا تم اس سے خوش نہیں کہ تم مجھ سے بائزد ہارون کے ہوئی تھے۔ اور اس مدت میں آنحضرت این ام کنون کو لوگوں کی امامت نازل کے لئے اپنا حلیف کر گئے تھے۔ اگر حضرت علیؑ رضا کے معنی ہے تو اس کے میں حق ہوں حالانکہ وہ حقیقی نہ ہوگا اسکا انتکار کرے گا اللہ تعالیٰ اور مومن مگر ابو بکر رضے اسکا انتکار نہ کریں گے) اس سے بھی بصرحت میظہم نہیں ہوتا اک جناب سرور کائنات حضرت ابو بکر رضے کے اختلاف کے لئے کاغذ کھلاتے تھے اگرچہ قاضی عیاض وغیرہ بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ اس حدیث میں اشارہ ہے حضرت ابو بکر رضے کی خلافت اور اس مطلب پر بیانی اللہ والمؤمنون دلالت کرتا ہے مگر یعنی جل تو نہیں ہو سکتی نصیحتی ہے۔

اور شیعہ حضرت علی رضا کی خلافت پر بعض کا داعویٰ کرتے ہیں۔ ان میں سے زیدیہ صرف نصیحتی کو مانتے ہیں جس سے مراد کا معلوم ہوا فرمودی اور بریکی نہیں۔ مگر امامیہ غیری میں کے بھی قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہ کے بعد خلیفہ بالفاصلہ وہی ہیں اور ابو بکر رضے غاصب تھے کہ جیل کے ساتھ حضرت علی رضا کو منصب خلافت سے دُور کر کے خود اس پر قابض ہو گے۔ اور وہ غضی یہ ہے کہ آنحضرت نے صاحبہ رضے کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا تھا اسلام کرو علی ہو کو بطور امیر المؤمنین کے اوسنوان کی اور اطاعت کروان کی اوس سکھلاو اٹھیں۔ اور علی رضا سے فرمایا تھا اے علی ہو تم میرے بھائی ہو مریم میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو مگر یہ حدیث میں ہے اہل ہیں اگر صحیح ہو توں تو خلافت کے عظیم الشان کام کے وقت صحابہ پڑو روان پر عمل کرتے ہوں کہ کام کا علم ہوتا۔ اور جب مستحقینی سادھہ میں خلیفہ مقرر رکھنے کے لئے تھے کہ ایک خلیفہ ہم میں سے ہونا چاہیے اور ایک مہاجرین میں سے یعنی کی یہ رائے تھی کہ عباس رضا خلیفہ ہوں یعنی علی رضا کو تحریر کرتے تھے۔ بعض ابو بکر رضے کی خلافت چاہتے تھے اگر کوئی نصیحتی نہیں تو یہ تحریر دن پیدا ہوتا تھا جب ابو بکر رضے کو صحابہ نے ختنہ کر دیا تو علی رضا اپنی خلافت کے لئے ان احادیث کو پڑیں کرتے اور اپنے حق کے لئے کوشش کرتے۔ دیکھ جب ان کا نہبر آیا تو اپنے حق کی روک تھام کے لئے منافقین کی جماعت کیش کر کو قتل ہے اجماع کے میں نہیں کو جنہیں رجیب انساب تھت کہ حجاج اپنی نکوستے وہی ہی رائے دے وہی ہو اور اس پرشیخ سے کوئی سند نہ ہو بلکہ جماعت کے میں ہیں کاس جماعت کے ہر ایک اندھے دلیل شرعی میں سنت رسول اللہ سے خلافت کو تنبلہ کیا۔ رسول اللہ نے خلافت کے باپ میں جس قدر تصریح اور اشاعت فریض تھا ان کے لئے خلافت کو ختاب کیا۔ اور اس وجہ سے ہر ایک آدمی اس کی خلافت کے قبول کر لیتے کے لئے مخالف ہو گیا تھا۔ اور جب کے پہلے صدر کے مددوں نے اس حدیث پر اتفاق کر لیا تو اجماع متفق ہو گیا اور پھر کسی کو خلافت کرنے کی جگہ نہ رہی۔ ۱۲۔ من عفاف اللہ تعالیٰ

خلافت سے صحابہ کی زبان اور دل کو روکنے کے لئے فرمایا تھا من کنت مولاہ فعلی مولاہ اور یہ بھی کہا تھا ان علیہ مفتی و انامنہ (علیہ رحیم جسے میں اور میں علی سے ہوں) جیسا کہ ترددی ہے عمران بن حصین رضی سے روایت کی ہے اور اس سے مراد کمال اتحاد اور بیگانگت اور نسب ہیں مشارکت ہے۔ اور یہی وجہ کے کام کے حق میں بھی فرمایا تھا العباس مفتی و انامنہ، رواۃ الترمذی۔

اشبات خلافت کا عمدہ طریقہ یہی ہے کہ اس کا انعقاد اجماع سے مانا جائے اور بنی علیہ اسلام کی وفات کے بعد صحابہ کا اجماع حضرت ابو بکر رضی خلافت پر ہوا تھا۔ جب انہوں نے بیعت چاہی تو سبنتے قبول کی اور ان کی اطاعت اور انقیاد سے انکار نہ کیا اور دوین و دینیا کے کاموں میں ان کا حکم مانتا۔ حالانکہ حیثیت کے وقت بڑے طبقے صحابی موجود تھے جن کے حق میں یہ خیال کر لینا ہرگز رواہ نہیں کریں لوگ صدیق رضی سے مل گئے یا کوتاہی کی کیونکہ ان کی شان میں ہے لائیخاً فوئنَ نوْمَةَ لَا شَهِدٍ (ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے) اگرچہ حضرت علی رضی اور علیہ اور علیہ اور عقبہ بن ابی ابیہ اور غالبدین سعید بن العاص اور مسلمان فائزی اور ابو ذرا اور عمار بن یاسرا اور برادر بن عاذب اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم نے پہلی بیعت کے وقت حضرت ابو بکر رضی سے بیعت رکی مگر بھروسہ بھی شریک ہو گئے اور ابو بکر رضی کی اتباع اختیار کر لی اور اجماع منعقد ہو گی۔ بعضی روایتوں میں یہ ہے کہ حضرت علی رضی سے چھ ماکے بعد بیعت کی حقیقی بعضی میں یہ ہے کہ نیزے دن بیعت کی بعضی کہتے ہیں کہ اسی دن یا دوسرے دن بیعت کی تھی۔ اور ان کی تاخیر بیعت کی نسبت علماء نے یہ وہیں لکھی ہیں۔

(۱) حضرت علی رضی کو امر شاق گزار کو وہ پیغمبر خدا کے اہل بیت اور اربابِ مشورت و اجتہاد میں سمجھتے۔ بیرون کی مصالح کے انعقاد خلافت کا معاہدہ کیوں طے کر لیا (۲) تناول اور احتیاط اور امر صواب کی تلاش کی وجہ سے تاخیر کی (۳) پیغمبر خدا کی تجھیز و تکمیل میں مشکل تھا۔ جب خلافت کا معاہدہ طے ہوا اس کے بعد ملال و حزن کی وجہ سے مکان میں جا کر بیٹھے ہے اور قرآن کے محکم کرنے میں مصروف ہو گئے۔ بعضی کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی نے دوبار بیعت کی۔ ایک بار انعقاد خلافت کے تیرستے دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعت ثانی کی مصروفت اس لئے ہوئی کہ جب باغ فدک کے معاملہ میں حضرت علی اور ابو بکر صدیق رضی میں لعنتگوں میں اور لوگوں کو ثابت ہوا کہ ان میں ملال ہے تو ان کے اس وہم کو نوع کرنے کے لئے دوبارہ بیعت کی۔ بہرہ صورت علی رضی کو ایک ایسا بھائی کی اتباع کرتے رہے۔ اور نہایت فرض اور محجا در عین دین میں ان کی افتدار کرتے رہے۔ اور غزوہ وہ بھی خیط میں کہ سبل کذاب وہاں مارا گیا، حضرت صدیق رضی کے ساتھ رہے اور ایک لونڈی اس غزوہ کی غیبت میں سے لے۔ الگ امام حنفی کے ہمراہ نہ ہوتے تو غیبت میں تصرف جائز نہ تھا۔ اور کوئی عائل یہ خیال نہ کرے گا کہ علی رضی جو شیر خدا اور امام اولیاء مرکز دائرہ حنفی تھے قرآن ان کے ساتھ۔ عمر بن معاذ اور حمیظ طاعات بدین و مالی میں ایک ظالم کے نزاج رہے اور باوجود وہاں کے کر جانتے تھے کہ حنفی ہماری طرف ہے اور رسول خدا نے فصل بھی اپنے واسطے سنی ہو گر طلب حق میں کوشش نہ کریں اور خاموش بیٹھے رہیں اور اپنی عمر کو اہل باطل کی خواہشات کا سیر کر دیں۔ ان کی نسبت تلقیہ کا خیال کرنا ان کے دامن کمال پر وصیت ہے یعنی علی کرم اللہ و جہہ نے دشمنوں کے دباو اور خوف سے طلب حق سے پشم پوشی کی اور اپنی جان کے خوف سے دم نہ مارا، کیسی نکتی بات ہے۔ اگر وہ پیغمبر خدا سے سن لیتے کہ میرے بعد خلیفہ بلافضل تم ہو تو ضرور ورشان اسے اللہ کی دھکلاتے۔ ذوالفقار کو میان سے باہر نکالتے۔ عرش سے اتری ہوئی تلوار کے جو ہر دھکلاتے۔ آخر وہ تلوار جس نے جہریل امین کے پر کاٹے اور وہ ذوالفقار جس نے جعفر جنپی کے دھکڑے کو رہا کہ کس دن کے لئے تھی۔ اور وہ شجاعت و مرداگی جو بدر و

حین کے کفار کو دھکلائی کس روز کے واسطے رکھ چھوڑی تھی۔ تقدیر اور خوف تو وہاں ہوتا ہے جہاں صاحب حق ضیف اور مغلوب ہو۔ اور یہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ علی شیر خدا بڑے بہادر اور متوکل تھے اور فاطمۃ الزہرا رضیا کی بی بی متعین اور حسن و حسین رضیا کے صاحبزادے تھے۔ اور عباس بن عبد الملک جسے نامی اور عالیشان ان کے مشیر و نمائی تھے۔ اور زیرین جسے بہادران کے معاون تھے اور بنی هاشم کا تمام نامی خاندان جن کا عرب لوہا مانتے تھے، ان کی معاونت کو آمادہ تھے۔ پھر کمزوری اور تلقیہ کس واسطے تھا۔ پس ثابت ہوا کہ تمام صحابہ رضی سے ابو بکر صدیق رضی کی خلافت پر اجماع کیا ہے اور جس بات پر صحابہ بلکہ تمام علماء اور مجتہدین اتفاق کر لیں وہ حق ہے اور اس کا ثبوت لیکنی ہو جائے گا کوہر ایکان میں بمقتضی امتحانہ تھے۔ اس کے خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن ان کی جمیعت کو ایک خاصیت ہے کہ وہ حق جو اس بیان میں یہ خیال کر لینا ہرگز رواہ نہیں کریں لوگ صدیق رضی کے توان فساد کے لئے اختیار کرنے میں عمدًا خطأ اور خلک کر گئیں اور پیغمبر خدا کے حکم سے پشم پوشی کی ہے اور رامخن کو چھپا یا پس تو اس فساد کا احتمال یہاں تک بڑھتے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ تھے کہ اس کا تدارک امکن نہ ہوا اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلہ میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث انہیں کے ذریعہ سے ہم کو پہنچتے ہیں۔ بہرہ صورت کوئی دلیل صحابہ کے اجماع سے پڑھ کر نہیں ہے۔ اجماع کا سندی ہونا چاہیتے۔ اور نص طبی غیر قطبی اس کی سندیت میں کافی ہے جیسا کہ علم اصول فقہ میں قدر ہو چکا ہے۔

اور جب کہ خلافت حضرت ابو بکر رضی کی صحابہ کے اجماع اور اجتہاد سے مقرر ہو چکی اور ان کے حکم کی سیاست اوری سب مسلمانوں پر ضروری ہو گئی اور انہوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمر فاروق رضی کو خلیفہ جنادیا اور ان کی خلافت کے لئے کاغذ لکھ دیا اور جو کچھ اس میں لکھا اس کے کرنے کی کوئوں کو دہرا دیت کی، اور تمام صحابہ نے حضرت عمر رضی سے بیعت کر لی اور حضرت علی رضی سے بھی بیعت کر لی تو حضرت عمر رضی کی خلافت میں اجماع کے ساتھ ثبوت کو پہنچ گئی۔ اور حضرت عمر رضی اپنی وفات کے وقت خلافت کا منصب حضرت علی رضیان، عبدالرحمٰن بن عوف طلحہ، زبیر اسحاق بن ابی وقاص و میشک کر دیا اور ان میں سب سے بعد عبدالرحمٰن بن عوف رضی کی رائے پر خلیفہ کا تقرر رکھا اور انہوں نے حضرت عثمان رضی کو اختیار کیا اور حضرت علی رضی اور ان کے بعد عیشہ ابو بکر رضی کی اتباع کرتے رہے۔ اور نہایت فرض اور محجا در عین دین میں ان کی افتدار کرتے رہے۔ اور غزوہ وہ بھی خیط میں کہ سبل کذاب وہاں مارا گیا، حضرت صدیق رضی کے ساتھ رہے اور ایک لونڈی اس غزوہ کی غیبت میں سے لے۔ الگ امام حنفی کے ہمراہ نہ ہوتے تو غیبت میں تصرف جائز نہ تھا۔ اور کوئی عائل یہ خیال نہ کرے گا کہ علی رضی جو شیر خدا اور امام اولیاء مرکز دائرہ حنفی تھے قرآن ان کے ساتھ۔ عمر بن معاذ اور حمیظ طاعات بدین و مالی میں ایک ظالم کے نزاج رہے اور باوجود وہاں کے کر جانتے تھے کہ حنفی ہماری طرف ہے اور رسول خدا نے فصل بھی اپنے واسطے سنی ہو گر طلب حق میں کوشش نہ کریں اور خاموش بیٹھے رہیں اور اپنی عمر کو اہل باطل کی خواہشات کا سیر کر دیں۔ ان کی نسبت تلقیہ کا خیال کرنا ان کے میان مرحوم شاہ صاحب محدث راجہوری نے اس مقام پر یہ کہا کہ ان مذہب والوں کے نزدیک حضرت علی رضی کی خلافت غالباً ثابت ہے مگر ان میں کسی تدریجی کے تھے جس کی وجہ سے معاویہ رضی نے اس سے مخالفت کی گوہہ اپنے اجتہاد میں خالی تھے کیونکہ اگر ان کی خلافت کا ثبوت قطبی مان ایسا جائے گا تو معاویہ رضی کی خطائے اجتہادی کا قول باطل ہو جائے گا۔ خطائے اجتہادی ان کی اسی وقت تک قابلِ مستبول ہے کہ خلافت جاہلیہ کے ثبوت میں کسی تدریجی کو رہا دی جائے۔ اور اس شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ بعضی علماء (باقي ص ۲۹ پر)

کی طبع نفاذی سے خالی نہ تھے۔ ان معاملات میں امویت کی خصوصت اور جناب ذی النورین رضی کے ساتھ فراہم ہونے کے تعصب کو پورا پورا خل بخانہ پس ان کے فاسد و کامنشا بغاوت اور خروج تھا امام برحق کی اطاعت سے۔ ان لوگوں کے نزدیک معاویہ رضی سے خطائے منکر واقع ہوئی۔ مولوی جامی کہتے ہیں سے

و ان غلامین کے داشت پا حیدر درخلافت صحابی دیگر حق درائجبا بدست حیدر بود جنگ با اخطاء منکر بود

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ها ملك وأمارة [۱] اور غلافت میں برس کامل رہی۔ اس کے

بعد بادشاہیت اور حکومت و سلطنت ہو گئی] اس مضمون کی ایک حدیث ترمذی اور ابو داؤد اور حامد نے سفید سے روایت کی ہے۔ حضرت ابو بکر رضی و برس اور چار چینی خلافت کی او حضرت عمر رضی نے دس برس اور چھ چینی اور حضرت علی رضی نے چار برس اور تو ہبھی۔ اس حساب چاروں خلفاء کی خلافت انتیس برس اور سات ہبھی میں تمام ہوتی ہے اور پانچ ہبھی جو باقی رہے ان میں حضرت امام حسن رضی خلیفہ رہے لپس یعنی خلفا میں سے ہوئے۔ خلافت بنوی کی اسی قدر مدت مقرر تھی جس میں دو بالوں کا ہونا ضرور رخفا (۲) لکھ میں قدرت حاصل ہوتا (۳) اور کان اسلام کا قائم رکھنا۔ خلافت بنوی کے معنی سوانح دو امردوں کے نہیں ہیں، شرعی خلافت اسی کو کہتے ہیں جب خلافت بنوی کا زمانہ گذر چکا اور حکومت و سلطنت کا دور شروع ہوا تو حضرت امام حسن رضی کا صلح کرنا کچھ قلت و ذلت کی وجہ لئے انہیں اپل سنت و جماعت نے اسلام کا پہلا سلطان مانا۔ اور حضرت امام حسن رضی کا صلح کرنا کچھ قلت و ذلت کی وجہ سے نہ تھا اس لئے کہ ان سے چالیس ہزار ہبھی جریں اور انصار اور تابعین نے بیعت کی تھی اور ان کے ساتھی جنگ کو پسند کرتے تھے اور صلح سے راضی نہ تھے۔ سید مرضی پیشوائے امامیت نے روایت کی ہے کہ حضرت امام حسن رضی نے وقت صلح کے خطبہ فرمایا کہ معاویہ رضی نے زیارت کی مجھ سے اس پیغمبر میں (یعنی خلافت میں) جو میراث حق تھا کہ ان کا۔ میں نے امت کی بہتری اور فتنہ کا موقوف ہونا صلح میں دیکھا اور تم نے مجھ سے بیعت کی ہے اس بات پر کہ جس سے میں صلح کروں تم بھی اس سے

(بیہقی) کہتے ہیں کہ چون کہ معاویہ رضی کو تبہی اجتہاد حاصل نہ تھا اس لئے آگرہ اس اجتہاد حاصل نہ ہوئے جو خلافت حضرت علی رضی کے مقرر ہوا تھا تو کچھ مٹا لئے ہیں۔ مس۔ مسیح بن جاری میں ان عباس رضی کا یہ قول معاویہ ربی اللہ عز کے حق میں مردی ہے انہ فقیہ یعنی وہ فقیہ ہیں۔ فقیہ میں میں کی املاج میں مجہد کو کہتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ معاویہ رضی کے مجہد ہونے میں کلام نہیں۔ جس شاہزادے ان احوال میں توفیق و تطبیق یوں پیدا کی ہے کہ معاویہ رضی کو آخر عزیزین تربیہ اجتہاد حاصل ہوا تھا اسی کی وجہ سے اس کو یہ تربیہ حاصل نہ تھا کیونکہ علم کم تھا اور تمام احادیث پر عبور بھی نہ تھا۔ زن جناب سرور کائنات نے کسی مسئلہ میں ان کا اجتہاد پسند کیا تھا کہ ان کا اجتہاد مطلقاً یہ اور مسیح بن جما جاتا۔ اور اس کے بعد عزیز دراز تک ان میں اجتہاد کی قوت آئی۔ آخر عزیز میں انہوں نے دوسرے صحابہ سے بہت سی احادیث مشتمل سنت بعض مسائل فقیہیں دخل پایا تھا۔ یہی مردی ہے این عباس رضی کے قول سے اپنے جس نے ان کو مجہد نہ کیا اور جس نے سمجھا دونوں کی رائے درست ہے اور معاویہ رضی سے اس اجتہاد میں جو شرکت نہ کی جو خلافت علی رضی کی جو خلافت پر منعقد ہوا تھا تو اس کا کچھ مٹا لئے ہیں اس لئے کہ ان کو اس وقت رتبہ اجتہاد کی قدرت دیتی گی کہ اب عمل و عقد سے بھی جاتے۔ ۲۰ من عطا اللہ تعالیٰ عن (حاشیۃ صفحہ نہدا) لہ نکن مقین علیک اپل سنت کے نزدیک خطائے اجتہادی ہی ثابت ہوئی ہے مستفاد از تقریر جناب مولوی محمد نبیو رضی میں صاحب زاد اللہ تعالیٰ علیہ و مکار ۱۷ من عطا اللہ تعالیٰ ذ نوبہ و ستر اللہ تعالیٰ عجیبہ۔

صلح کرو اور جس سے میں جنگ کروں تم بھی اس سے جنگ کرو۔ میرے نزدیک مسلمانوں کے خون کی نگہداشت اس سے بہتر ہے کہ ان کا خون بہایا جائے۔ میں نے صلح نہیں کیا تھا کہ خیال سے کی ہے۔ پس یہ صلح حضرت امام حسن رضی کی مقبول سنتی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جوان کی نسبت فرمایا تعالیٰ اللہ یصلح بہ بین فئٹ میں عظیم تین مسلمین مسلمین دعا اجاہی عن ابی بکر (۱) امید ہے کہ اللہ صلح کر دے ان کی وجہ سے مسلمانوں کی دو طرفی جماعتوں میں عقین اپل سنت کے نزدیک یہاں صلح سے یہی صلح مراد ہے۔ پس جن لوگوں کے نزدیک بغاوت کا اطلاق معاویہ پر تھا اس صلح کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ امام حسن رضی کے ان کے ساتھ بیعت کر لینے سے ان کا اسلام اور قابل حکومت ہونا ثابت ہو گیا۔

مس۔ امام حسن رضی نے بوجہ کمزوری کے سببیت کی تھی۔

رج۔ کمزوری کی حالت میں ان کو اسی قدر ہبھتھا تھا کہ اپنی جان لے کر علیحدہ ہو جاتے تک جس سے چاہتا اس سے بیعت کر لیستا۔

والمسلموں لابد لهم من امام (او مسلمانوں کے لئے ایک امام ضرور چاہیے) امامت ریاست عامہ، لوگوں کے دین و دنیا کی حفاظت کے لئے بطور نیابت کے رسول کی طرف سے۔ ریاست عامہ کی قید سے قاضی اور امام، تکل گئے کہ ان کی ریاست عام نہیں ہوتی۔ بلکہ خاص لوگوں پر ہوتی ہے۔ اور لوگوں سے مرا مسلمان ہیں اور جوان کے حکم میں ہو جیسے ذائقہ وغیرہ۔ اور کبھی امامت کے معنی بادشاہیت اور سلطنت کے لیئے ہیں اس لئے کہ سلطان گورنیک بیت دہوں مسکروہ بھی بہت سے کاموں میں جیسا جہاد و اقامۃ جمود و عیدین وغیرہ میں نیابت رسول کی عنۃ سے غسوب ہوتا ہے۔ اب غور سے سنو کہ امام کا مقرر کرنا بعد تھم زمانہ بیوت کے واجب ہے، یا نہیں اور واجب ہے تو کیا خدا تعالیٰ پر واجب ہے یا غلط سے پڑو پھر خلق پر واجب ہے تو بیوت اس وحجب کا دلیل شرعی کے ساتھ ہے یا عقلی کے پس خوارج یہ کہتے ہیں کہ کسی طرح امام کا مقرر کرنا واجب نہیں۔ اسماعیلیہ و رامیہ کہتے ہیں کہ اللہ پر امام کا مقرر کرنا عقولاً واجب ہے، فتاویٰ شرع کی محافظت کے ساتھ تاکہ یہ قانون تقریباً کی خدا کی طرف سے واجب ہونے کی علامت اور معرف رہے کیونکہ (بیہقی) (۲) کہتے ہیں کہ چون کہ معاویہ رضی کو تبہی اجتہاد حاصل نہ تھا اس لئے آگرہ اس اجتہاد حاصل نہ ہوئے جو خلافت حضرت علی رضی کے مقرر ہوا تھا تو کچھ مٹا لئے ہیں۔ مس۔ مسیح بن جاری میں ان عباس رضی کا یہ قول معاویہ ربی اللہ عز کے حق میں مردی ہے انہ فقیہ یعنی وہ فقیہ ہیں۔ فقیہ میں میں کی املاج میں مجہد کو کہتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ معاویہ رضی کے مجہد ہونے میں کلام نہیں۔ جس شاہزادے ان احوال میں توفیق و تطبیق یوں پیدا کی ہے کہ معاویہ رضی کو آخر عزیزین تربیہ اجتہاد حاصل ہوا تھا اسی کی وجہ سے اس کو یہ تربیہ حاصل نہ تھا کیونکہ علم کم تھا اور تمام احادیث پر عبور بھی نہ تھا۔ زن جناب سرور کائنات نے کسی مسئلہ میں ان کا اجتہاد پسند کیا تھا کہ ان کا اجتہاد مطلقاً یہ اور مسیح بن جما جاتا۔ اور اس کے بعد عزیز دراز تک ان میں اجتہاد کی قوت آئی۔ آخر عزیز میں انہوں نے دوسرے صحابہ سے بہت سی احادیث مشتمل سنت بعض مسائل فقیہیں دخل پایا تھا۔ یہی مردی ہے این عباس رضی کے قول سے اپنے جس نے ان کو مجہد نہ کیا اور جس نے سمجھا دونوں کی رائے درست ہے اور معاویہ رضی سے اس اجتہاد میں جو شرکت نہ کی جو خلافت علی رضی کی جو خلافت پر منعقد ہوا تھا تو اس کا کچھ مٹا لئے ہیں اس لئے کہ ان کو اس وقت رتبہ اجتہاد کی قدرت دیتی گی کہ اب عمل و عقد سے بھی جاتے۔ ۲۰ من عطا اللہ تعالیٰ عن (حاشیۃ صفحہ نہدا) لہ نکن مقین علیک اپل سنت کے نزدیک خطائے اجتہادی ہی ثابت ہوئی ہے مستفاد از تقریر جناب مولوی محمد نبیو رضی میں صاحب زاد اللہ تعالیٰ علیہ و مکار ۱۷ من عطا اللہ تعالیٰ ذ نوبہ و ستر اللہ تعالیٰ عجیبہ۔

امام کی اطاعت سے خروج کرے تو وہ الشعاعی سے قیامت میں ایسی حالت میں ملے گا کہ اس کے لئے ایمان کی دلیل نہ ہوگی اور جو کوئی اس حال میں مرے کہ اس کی گردانہ امام کی بیعت نہ ہو تو وہ مرے گا جاہلیت کا سامنہ۔ (۲) خدا تعالیٰ نے جہاد کرنا اور احکام شرع کے موافق فتویٰ دینا اور علوم دین کو پھیلانا اور ارکان اسلام کا قائم رکھنا اور کفار کو علداری اسلام سے بچانا اور اپنی باتیں جاری کرنا اور بری باقاعدہ کامٹانا فرض بالکفایہ گردانا ہے۔ اور یہ باتیں بدُون سلطان کے مقرر کئے سرانجام نہیں پاسکیں۔ اور مقدمہ واجب واجب ہے، پس مکلفین پر واجب ہے، کہ ایک آدمی کو اپنا امام اور رہیس بنادیں اور اس کی اطاعت شرعی احکام میں کریں اور ایسی باتوں میں اس کی معاونت کرتے رہیں۔ اس واسطے کہ انسان کی طبیعت میں یہ بات پڑی ہوئی ہے کہ ہر ایک فرقہ اپنے واسطے رسیں مقرر کرے۔ لیکن شارع نے شرعاً اور لوازم زمین کے بیان کر دیے ہیں تاکہ جب ان شرعاً کے موافق نہیں کالقرہ ہو تو بے انتہائی نہ پڑے اور شریعت کے آئین بھی یہیں کہ انسان کے جل امور میں تعین اور تخصیص نہیں کرتی بلکہ بوجملی اوصاف و شرعاً اور لوازم ان کا مولوں کے جن سے اصلاح عالم اور حفظ انتظام متعلق ہوتا ہے بیان کر دیتے۔ اور تعین و تخصیص کو صاحب احتیاج کی عمل پر خواہ ایک ہو یا بہت سے چھوڑ دیتے ہیں۔ مثلاً کاح کے اوصاف کو مکوہ ایسی ہو اور شرعاً نکاح مثلًاً شہادت و کفالت اور ہر دو لیاقت اور لوازم نکاح جیسے نان و نفقة وغیرہ باقیں تو بتلادی ہیں مگر ممکنہات کا تعین نہیں کیا کہ فلاں کے ساتھ نکاح کرنے چاہیے۔

یقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حد ودهم وست غورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقائهم
وقدما المتغلبة والمتغلبة وقطع الطريق واقامة الجمعة والاعياد وقطع المنازعات الواقعية
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقائق وتزويع الصغار والصغراء الذين لا ولیاء لهم
وقيمة الغنائم (ذان ملائکہ) میں احکام جاری کرے۔ اور ان کو اعمال بد کی سزا میں دے اور دشمنوں کو ان پر سے رونکھا کر کر دوں کو سامان دے اور ان سے صدقات وصول کرے۔ اور سرکشوں کے سردبائے اور چوروں رونکھا کر کر دوں کو زیر کرے۔ اور جمعہ اور عید قائم کرے اور بھگڑوں کو دور کرے جو لوگوں میں واقع ہوتے ہیں اور حقوق کے ثبات کرنے کی گواہیاں سنے اور جن بخوبی کے ولی نہیں ان کے نکاح کرے اور مسلمانوں میں غنیمتیں کے مال تقیم کرے جو کفار سے چہار کرنے میں ملکتی ہوئے ہوں ۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امام پر واجب ہے کہ دین محمدی کی حفاظت کرے اس طور پر جس طرح آنحضرت کے اقوال و فعال سے ثابت ہو اور سلف صالح نے اس پر اجماع کیا ہو اور اس کے ساتھ منافقین کا انکار بھی کرتا ہو۔ اور انکار کی صورت یہ ہے کہ مرتدوں کو قتل کرے اور بد عقیلین کو سزا دے۔ اور ارکان اسلام تعین جمداد ارجمند اور حج اور روزہ کو قائم رکھے جس شہر میں خود مقیم ہو وہاں تو خود ان کا اہم اسٹریکٹ کرتا ہے۔ اور دو دشہر و دو شہر اور زکوٰۃ اور حج اور روزہ اور عمال اور صدقیتے والے متین کرے۔ اور کسی کو امیر الحج بناء کر بھیجے اور مدد سے جاری کرے۔ اور تعلیم کے لئے شہر اور بستیوں میں علم مقرر کرے۔ اور امام کو بھی چاہیے کہ بذات خاص مقدمات اپنی خصوصت کے فیصل کرے اور فقاضی اور مفتی اس کام کے لئے رکھئے اور اسلام کے شہروں کو کفار کی چڑھائی سے بچائے۔ اور چوروں اور رہنڑوں کی بیچ لئی کرے اور صحری دار اسلام کو جنگی سامان اور فوج سے محفوظ کرے اور دشمنان دین کے ساتھ جہاد لئے اور شکر تباہ کرے۔ اور ان

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جہاڑی سبیل اللہ ہر بادشاہ کے مقرر کرنے مقصود ہے اور سورہ سجدہ میں ہے وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً فَلَمْ يَكُنْ بِأَمْرِنَا حَصَرَهُوا (اور کئے ہم نے ان میں سے ائمہ ہمیں سردار جہاڑے حکم کے ساتھ بداشت کرتے تھے جب انہوں نے صبر کیا) اس سے معلوم ہوا کہ آئیوں کی بداشت اور ان سے مناطق کی مشقت یہ ہاتھیں گوارا کرنا اور ان پر صبر رکھنا امامت کے لوانہ ہے۔

اور یہ جو بھی امام کہتے ہیں کہ انہم کا لوگوں سے مخفی ہونا اپنی جانوں کے خوف سے عما کر لوگوں نے انہیں دھمکایا اور ڈرایا کہ وہ چھپ رہے اور انہما بر امامت سے جان چڑائی اور فتاہ امام وقت محمد ابوالقاسم مہدی منتظر نے کہ بارہوں امام ہیں شکستہ ہیں غیبیت کی ریاضت کرنی اور سوائے نام کے ان کا نشان باقی نہ رہا۔ اور مجھنی ہو جانا انہمہ واوصیاً کی سنت ہے۔ اس حضرت مجھی خوف اعداد سے غاریں چھپ گئے تھے۔ یہ قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اہل سنت و شیعہ کے سی مورخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ کسی عہد میں کسی سلطان یا بادشاہ نے امام وقت کو ڈرایا اور دھمکایا ہے۔ اور جب کہ موت ان کے بیٹے کی شہری تو پھر کہ انہم کی موت اپنے قبضہ قدرت ہیں ہے۔ وہ اپنے اخیار سے مرتے ہیں۔ اور جب کہ موت ان کے بیٹے کی شہری تو پھر کس بات کا خوف رہا۔ اور یہ کیا لطف الہی ہے کہ وہ امام وقت کو ظاہر ہونے کی قوت و قدرت نہیں بخشتا۔ علاوه اس کے اگر جھینا بوجہ خوف اعداد کے خدا کے حکم کے مطابق واجب ہے تو جواب نیار و اوصیاً مثلًا حضرت زکریا بن مکتبی اور امام حسین علیہم السلام مخفی تھے ہوئے وہ تارک واجب ہے۔ اور اگر واجب نہیں مندوب یا مباح ہے تو لازم آیا کہ جو اہم مخفی ہوئے انہوں نے کاڑی واجب یعنی تبلیغ احکام اور اقامت دین کو ایک امر مندوب یا مباح کے لئے ترک کیا۔ اور یہ بات بڑی ہے اس میں علوم ہوا کہ مہدی موعود محمد بن حسن عسکری نہیں۔ بڑی دلیل اس پر یہ ہے کہ شیعہ امامیہ کے اصول ہیں سے یہ امر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اللہ پر یہ بات جائز ہیں کہ زمانہ امام سے خالی رکھے۔ اور ان کے نزدیک امامت کا حصر انہیں بارہ اماموں میں ہے جن کے لئے حصمت کا واجب ہونا ثابت کرتے ہیں۔ اس مورث ہیں یہ بات لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر حرج کچھ واجب بخواستے نہ کیا۔ حسن عسکری کی وفات کے بعد ان کے بیٹے محمد کو امام نہ بنا بلکہ کارامہ امامت کو آخر زمانہ تک کے لئے دھیل ہیں ڈال دیا۔ اگر امامیہ جواب یہ یہ کہیں کہ محمد ابوالقاسم بن حسن عسکری اس وقت بھی امام ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ ایسے امام کے وجود سے کیا فائدہ جوچھپا ہوا رہتا ہے، عاجز ہے ظلم کے دور کرنے پر قادر نہیں۔ اب زمانہ اس حضرت کی دفات کو بھی زیادہ ہوا۔ کفار نے ہر طرف سے زور باندھ دیا ہے۔ مسلمان ضعف کی حالت ہیں ہیں۔ باوجود یہ کہ محمد بن حسن سے قبل جزو زمانہ اس حضرت سے قریب تھا مسلمان زوروں پر بختے، کفار دب رہے تھے، دین اسلام کو عروج مخالفوں اور برا بر ہوتے رہے۔ حالانکہ ان انہم کی اس وقت کے سلاطین کے سامنے کوئی احتیاج نہ تھی۔ ایسے امام عادل کی جو دین اسلام کا مد و گارہ ہو عدل دینا میں پھیلائے اب بڑی احتیاج ہے۔ یہی صحیح یہ ہے کہ مہدی زمانہ قیامت کے قریب پیدا ہوں گے اور محمد بن حسن مہدی موعود نہیں ان کا تو انتقال ہو چکا ہے۔ چنانچہ عروہ الوثقی میں اس کی تصریح کی ہے۔

ویکون من قریش (اور امام قریش ہیں سے ہو جیسا کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے) الائمه من قریش (امام قریش سے ہیں) یہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق رہنے خلافت کے معاشر میں انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب تسلیم کر لیا۔ اور قریش عرب میں نام ہے ایک خاص قبیلہ کا اسماعیل علیہ السلام کی اولاد کے ہمارے پیغمبر اور اکثر اصحاب کبار بھی اسی قبیلہ سے تھے۔

ولا یشترط رفیق الائمه، ان یکون معصوماً را اور امام کے لئے کچھ یہ شرط نہیں کہ معصوم ہو۔ حصمت علمائے اہل سنت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے میں گناہ پیدا نہ کرے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حصمت عبارت ہے ایک ایسی ملکی اور نفاذی صفت کے کہ جس میں وہ وصف ہوتا ہے تو وہ گناہ نے پہنچا رہتا ہے۔ اور صرفت اپنے اہل اشخاص کو حاصل ہوتی ہے جو گناہ کو بُرا اور طاعت کو اچھا جانتا ہو۔ اور پھر امام و نواہی کے متعلق پہنچ پہنچے دلیل ہے۔

ولا یجود من غیرہم (اور انہیں جائز سائے ان قریش کے) لیکن قریش شرط ہے حالت اختیاری میں ہے۔ پس دیدہ و دانست اگر غیر قرشی کو امام کریں تو گہنگا رہ مولوں کے، مگر امامت نہ اس کی منعقد ہو جائے گی۔ اور پھر خروج اس پر جائز نہ ہو گا اور اگر غیر قرشی پس اسطلہ بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گہنگا رہ گا۔ رعایا پر اطاعت اس کی فرض ہو گی کیونکہ نصوص قرآن و سنت سے ثابت ہے کہ اطاعت اولی الامرکی واجب ہے، اور خروج اس پر حرام ہے۔ کیونکہ اس کی نافرمانی سے فساد پیدا ہو گا، قتل و گرفتاری و قوع میں آتے گی۔ حتیٰ تھیق یہ ہے کہ دلیل اس بات کی کہ امام قریش ہیں سے ہو یہ حدیث ہے الاشہد من قریش اور الناس تبع لقریش (یعنی آدمی تابع ہیں قریش کے) جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں قریش اور لایزال هذ الا أمر في قریش (یہی شرط ہے کہ یہ کام قریش ہیں) جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ اور لایزال هذ الا أمر في قریش کے مطابق اس میں شک ہے کہ بعض الفاظ حضرت پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ حدیثیں کہ حنفی میں علی التوأم اطاعت کو مسلم لائے ہیں۔ اور اس میں شک ہے کہ بعض الفاظ حضرت پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ حدیثیں کہ حنفی میں علی التوأم اطاعت کو واجب کیا ہے اس مفہوم کے حصر کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور قرآن مجید نے اس پر تصریح کی ہے بلکہ ایک دلیل غیر قرشی کی اطاعت کو بالخصوص واجب کرتی ہے۔ جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ اس حضرت نے فرمایا ہے آئمہ کی موت اپنے قبضہ قدرت ہیں ہے۔ وہ اپنے اخیار سے مرتے ہیں۔ اور جب کہ موت ان کے بیٹے کی شہری تو پھر واطیعوا و ان استعمل علیکم عبد اجنبیاً کات داسه زبیبة ر سنوا و ر اطاعت کر و اگرچہ عامل کیا جائے تم پر غلام جبشی گویا کہ سراس کا انگور ہے یعنی انگور کی طرح ہے سفیدی و سیاہی میں) اور امام الحسین رضی اللہ عنہ میں روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے ان امر علیکم عبد بحدیع یقود کم بکتاب اللہ فاسمعوالہ واطیعوا (اگر امیر کیا جائے تم پر نکٹا نکٹا حکم دے تم کو موافق حکم خدا کے تو اس کا حکم سنوا و ر فرمابنواری کرو) اور احمد رضا بن جدہ اور حاکم وغیرہ تے روایت کی ہے علیکم بالطاعة و ان کان عبد اجنبیاً فانہما المؤمن کا الجمل الافت اذا افتید اتفاد ر اطاعت کر و گو غلام جبشی ہو۔ اس لئے کہ مومن اس اوزٹ کی طرح ہے جس کی مہار ہو کہ جب وہ کھینچا اذ افتید اتفاد ر اطاعت کر و گو غلام جبشی ہو۔ اس لئے کہ مومن اس اوزٹ کی طرح ہے جس کی مہار ہو کہ جب وہ کھینچا چالیسے تو اطاعت کرنا ہے) اور جو شخص امام اور سلطان میں تفریق کرتا ہے اس پر یہ حدیثیں جھٹ ہیں خصوصاً جب کہ حضرت نے یہ فرمایا ہے الخلافة ثلاثة سنة ثم يكون ملکاً لخلافت تیس برس تک ہو گی۔ بعد اس کے حضور میں ہے پھر جو جاذب ہو جائے گی) جیسا کہ سفینہ میں سے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور یہ بھی خیال کرنا چاہیے کہ یہ قول باشہرت ہے۔ اس طور پر ہے جیسے کہ آپ نے یہ خبر دی ہے اذان جبشریں ہے اور فضائل دین میں ہے۔ پھر جو جواب ان حدیثوں کے حصر کو توڑتے کے لئے دیا جائے گا وہی اس حدیث کا بھی ہو سکتا ہے۔

ولا یختص بہ بتی هاشم و اولاد علی رضی اللہ عنہ (اور امام جونے کے لئے بنی ہاشم اور اولاد علی رضی اللہ عنہ کے خصوصیت نہیں) یہ قیدی شیعہ نے لکھا دی ہیں کہ امام کا ہاشم ہونا احترومنی ہے اس سے یہ مطلب ہے کہ امامت حضرت کی کچھ خصوصیت نہیں) یہ قیدی شیعہ نے لکھا دی ہیں کہ امام کا ہاشم ہونا احترومنی ہے اس سے یہ مطلب ہے کہ امامت حضرت کے قریب تھا مسلمان زوروں پر بختے، کفار دب رہے تھے، دین اسلام کو عروج مخالفوں اور برا بر ہوتے رہے۔ حالانکہ ان انہم کی اس وقت کے سلاطین کے سامنے کوئی احتیاج نہ تھی۔ ایسے امام عادل کی جو دین اسلام کا مد و گارہ ہو عدل دینا میں پھیلائے اب بڑی احتیاج ہے۔ یہی صحیح یہ ہے کہ مہدی زمانہ قیامت کے قریب پیدا ہوں گے اور محمد بن حسن مہدی موعود نہیں ان کا تو انتقال ہو چکا ہے۔ چنانچہ عروہ الوثقی میں اس کی تصریح کی ہے۔

ویکون من قریش (اور امام قریش ہیں سے ہو جیسا کہ جناب سرور کائنات نے فرمایا ہے) الائمه من قریش (امام قریش سے ہیں) یہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق رہنے خلافت کے معاشر میں انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب تسلیم کر لیا۔ اور قریش عرب میں نام ہے ایک خاص قبیلہ کا اسماعیل علیہ السلام کی اولاد کے ہمارے پیغمبر اور اکثر اصحاب کبار بھی اسی قبیلہ سے تھے۔

وہی کے نازل ہونے سے بصفت راسخ ہو جاتی ہے۔ اور ایسے شخص سے گناہ صنفروں ہواؤ یا عمداً ابتدائے احوال میں صادر ہو سکتے ہیں اس واسطے کی صفت نفسانی اس وقت میں حاصل تو ہوتی ہے مگر مضبوط نہیں ہونے پاتی۔ پھر بعد تبعیح حرم جاتی ہے، اور اس کے حرم جانے کے بعد گناہ صنفروں کی مخصوص سے سرزد نہیں ہوتے۔ اور علماء معتبر عصمت کی یوں تعریف کرتے ہیں کہ وہ ایک خاصیت ہے جو شخص انسان میں ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص مخصوص سے گناہ نہیں صادر ہو سکتے مگر یہ قول غلط ہے اس واسطے کجب صاحب عصمت سے گناہ کا صد و رعنیوں ہے تو پھر وہ گناہ کے ذریعے پر ثواب کیوں پاتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہے اس کے ذریعے پر ثواب نہیں ملتا ہے اس واسطے کو وہ اپنی قدرت سے باہر ہے۔ علاوہ اس کے اجماع اس بات پر موگیا ہے کہ انہیاں کو حکم الہی ہے کہ وہ گناہ سے بچیں۔ ان کو ترک گناہ پر ثواب ملے گا۔ پھر اگر گناہ ہوں کابینارے دائم ہونا منع ہوتا تو حکم الہی ان کو ترک گناہ کے لئے کیوں صادر ہوتا۔ اس واسطے کو حرج اخیار سے باہر ہے نہ اس کے ترک کرنے کے لئے حکم کیا جاتا ہے اور نہ اس کے ترک پر ثواب ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے عجیب کو سمجھتا ہے قُلْ إِنَّمَا أَنْهَاكُمْ مِنْكُمْ مُؤْمِنِي إِنَّمَا إِلَهُكُمُ الَّهُ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّكُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَحَدٌ رَبِّهِ اَمْ مُحَمَّدٌ بَشَّارٌ بَنْيَانِ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انہیاں جیسے تم۔ وہی کی جاتی ہے میری طرف اس بات کی کہ تھا امام عبودیت کیا ہے یہ ارشاد بانی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انہیاں تقاضا نے بشریت میں تمام آدمیوں کے مثل ہیں۔ اور انسانوں میں امیاز صرف وہی سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس طرح اور آدمیوں سے گناہ ہوتے ہیں اگر ان سے بھی سرزد ہوں تو محال نہیں ہے۔ بہرہ صورت عصمت انہیاں مخصوص ہے اور امام کا مخصوص ہونا خطہ سے علم واجہتا ہے میں صفری نہیں۔ اور نہ گناہ کے صد و رعنیوں ہونا امامت کے شرائط میں ہے۔ البتہ امام ہونے کے وقت یہ خیال رکھنا چاہیے کہ صاحب عدالت ہو یعنی گناہ کیہرہ کا ترک ہو صنفروں پر مصروف ہو۔ اشاعتیہ اور ساعیلہ کا قول ہے کہ صحت امامت میں عصمت شرط ہے اور عصمت کے معنی کہتے ہیں کہ نہ تو خطہ فہمیں ہو اور نہ گناہ عمل میں صادر ہوں۔ پس ان کے نزدیک امام کا ظاہر اور باطن دونوں مخصوص ہونا فوجی ہے۔ بخلاف ایں سنت کے کہ ان کے نزدیک باطن کا اعتبار نہیں ہر فظا ہر میں صاحب عدالت ہو۔ اور شیعہ کے مذہب کے موجب چونکہ عصمت ظاہری اور باطنی خلائق کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے، پس ناچار مضر کرنا امام کا خدا کی طرف سے ہے میں مذہب کی طرف سے۔ اور اپنے قول پر دلیل اس آیت کو لاتے ہیں کہ جس وقت حضرت ابراہیم نے خدا سے چاہا کہ امامت میری ذریت کو عطا ہو تو اس کے جواب میں حکم ہوا لا یَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (ستراوادیں) ہے عہدہ خدمت و منصب میر افالمولوں کو چونکہ غیر موصوم ظالم ہوتا ہے پس عہدہ امامت کے لئے ہرگز ستراوادی نہ ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ظالم غیر مخصوص کو نہیں کہتے بلکہ ظالم وہ ہوتا ہے جو کناؤں کیہرہ کرے جس سے اس کی عدالت جاتی رہے۔ اور پھر اس سے تائب نہ ہو۔ اور ظاہر ہر ہے کہ مقابل ظالم کے عدالت و تقویٰ ہے ذر عصمت۔ ہاں اگر اللہ تعالیٰ یوں فرماتا کہ نہیں لاقی ہے عہدہ خدمت و منصب میر اس شخص کو جس سے ظلم واقع ہونا ممکن ہے اور صد و عصمت کا احتمال رکھتا ہے تو اس قسم کی فہمید کی گنجائش ممکن ہے جب کہ یہ کہا کہ جو ظالم کیا کرتے ہیں انہیں حکومت لائی نہیں تو امامت غیر ظالم کی خواہ ممکنی، درست ہے۔ اور پھر اگر عہد کو عام قرار دیں تو چاہیے کہ تراضی و مفتی اور عصمت اور ایسا اور حاکم کے لئے بھی عصمت مشروط ہو۔ اور اگر عہد کو خاص کر کی کسی قسم کے ساتھ تو دوسروں کے لئے بھی اشتراط عصمت بعضی اقسام عہدیں چاہیے، اس لئے کہ تمام کاموں میں تو انبیاء کے لئے عصمت شرط ہے۔

ولاء کیون افضل من اهل زمانہ داروں یہ شرط ہے کہ امام زمان کے سب لوگوں سے فضل ہو، علم و عمل وغیرہ میں۔ لیکن امام کے نزدیک وجہ ہے کہ انہے افضل ہوں ورنہ تفصیل مخصوص لازم آئے گی اور ان مقیاد بھی حاصل نہ ہوگا اور یہ شرط ہے۔ مگر اس سنت کے نزدیک امام کا پسند نام ابی عصرے افضل ہونا لازم نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طاولت کو اپنے حکم سے خلیفہ کیا حالاً کہ حضرت شمویں اور حضرت داؤد اس وقت میں موجود تھے اور بلاشبہ اس سے افضل و اعلیٰ تھے۔ ہاں اگر امام وقت کا نصب ابی علی و عقد کے ماتحت میں ہوتا تو اس آدمی کو امام بننا کیسی جو افضل ہو سببے ریاست و سرداری ہیں نہ کاروبار امور میں۔ اس لئے کہ بہت سے ولی کامل اور تاجر عالم اور سید اصلی لظرفین ایسے ہوتے ہیں کہ جن سے ایک گھر کا بھی انتظام اور بخوبی سے بھی آدمیوں کا بندوبست نہیں ہو سکتا ہے۔ پس یہاں دوسری فضیلت دیکھا ہے۔

اگر بینض خود ان کاموں کو نجام نہ دیتا ہو تو بھی اس قدر واقفیت ضروری ہے کہ علماء میں سے کوئی عالم متقد پر ہیز گا صاحب عدالت احکام شرعی کے جاری کرنے کے لئے مقرر کرے۔ اگر خود اتنی تیز نہ رکھتا ہو تو کسی اچھے عالم سے ایسے عالم کے عال کو دریافت کرے۔

س۔ اگرچہ یا عورت یا جاہل یا ناجیر کا ریاست و کاہل کو باپ کے فوت ہونے کے بعد امام مقرر کر دیں اور علماء کو احکام شرعی کے جاری کرنے اور ایک بہادر صدار کو سپاہ کا کام انجام دینے درجہ کار کو جہات کے درست کرنے اور عقائد کو زکوٰۃ و خراج لینے اور علماء اور عکموں اور قاضیوں کے مقرر کرنے اور بیت المال کے تقیم کرنے کی خدمات پر مقرر کر دیں تو امامت و سلطنت کے تمام کام بغیر ان شرائط کے بھی حل سکتے ہیں۔

ج۔ اگر اس پچے یا عورت کو مزول کر کے خود علماء اور امرا اور وزراء ہم متفق ہو کر کام کریں اور ہر کام میں اتفاق رکھیں تو بیفر امام کے بھی کام حل سکتا ہے۔ پھر امام کا ہونا کیا ضرور ہے۔

ج۔ ۲۔ بہت سے آدمیوں کا اجتماع بغیر کسی صاحب شوکت کے بے بینیا ہے کیونکہ اخلاق پیدا ہو جانا ممکن ہے اور کار امامت بگڑھانے کا احتمال ہے۔ مدار ان امور کا احتلال عقلید پر نہیں ہے بلکہ یہ سب باتیں موقوف ہیں ان عادتیں پا توں پر جو مجب ہیں رفعِ مفسدہ کی، اور ان میں مصلحت موجود ہے پس اس صورت میں بچہ اور عورت سے کوئی کام نہیں ہو سکتا۔ دونوں کا عدم وجود برایہ ملکے کی درست ہے ضرورت کی وجہ سے اور جا ہیے کہ کار و بار حکومت ایک حاکم کے سپرد کے جائیں جو سلطان کا تابع ہو۔ اور بادشاہ ظاہر ہریں تو وہ لڑکا ہے اور حقیقت میں حاکم مذکور کیونکہ اگر اس کو سلطان فی الحقیقت نہ جانیں گے تو اس کا حکم دینا قضا اور جمد کے لئے درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ان دونوں پا توں میں ایسے شخص کا اذن صحیح نہیں جس کو ولادت عامل نہ ہو اور عدالت مشروط ہے حالت اختیاری میں۔ پس دیدہ و ودانت اگر فاسق کو امام کریں تو گنہگار ہو گئے ابتداء ملت کی منقاد ہو جائے گی۔ اور پھر اس پر خرد جاگز نہ ہو کا اگر سلطنت کے فاسق بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گنہگار ہو گا مگر لوگوں پر اطاعت اس کی فرض ہوگی اور خرد اس پر حرام ہو گا اور شرط ہونا اسلام کا ساقطہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کو لفظ اولی الامر من کم غیر مسلم کو شامل نہیں۔ اور شرط ہونا ذکورت اور حریت اور سلامتی اعضا اور مجتہدا و غیرہ کا مثل عدالت کے ہے۔ پس اگر عورت یا غلام یا ناقص الاعضاء یا غیر مజہد و غیرہ مسلط ہو جائے تو اطاعت اس کی واجب ہوگی۔ پس ظاہر ہوا کا اسلام کے سوا امامت میں کوئی اور بات جیسا کہ بی بی ناشی اور لا علی ہونا یا فصل زمانہ ہونا یا معصوم ہونا شرط نہیں جو قریں کر شیعے لگائی ہیں۔

ولایحہ عزل الامام بالفسق والجوس۔ (اور امام مزول نہیں ہوتا فتن و جور سے) بلکہ مستحق عزل ہو کا اگر امام سے کوئی گناہ سرزد ہو جائے خواہ بکیرہ خواہ صیرہ یا کسی پرونہ ظلم کر بیٹھے تو اس سببے مسلمانوں کو نہ چاہیے کہ اس امام کو بڑھ کر دیں کیونکہ فتنہ عظیم اور کشت و خون ہونے کا احتمال ہے۔ دوسرے جب امام کے لئے مخصوص ہونا شرط نہیں تو گناہ کے سببے اس کا مزول کرنا محض یوجا ہے۔ اسی سببے سلف کے لوگ خلافے را شدین کے بعد ظالم اور فاسق اما مول کی بھی اطاعت کرتے رہے اور ان کے ساتھ جمود اور عدین کی خانہ پڑھتے اور ان پر جڑھائی کرنے کو برا بمحظت ہے۔ ابن عاصمؓ سے بخاری اور مسلمؓ نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اپنے امیر سے اگر کسی بڑی بات کو سرزد ہوتے دیکھے تو اس پر صبر کرنا چاہیے جو شخص صبر نہیں کرے گا اور جماعت سے چُدا ہو جائے گا تو اس طرح مرے گا جیسے ابی جالہیت ہر تے ہیں۔

و تجویز الصلوٰۃ خلف کل بِرَوْفَاجِر وَصَلَی عَلٰی کل بِرَوْفَاجِر (اور نماز پڑھنا ہر نیک و بد کے تیچھے جائز ہے اور نماز پڑھنے کے جائز سے پر اچنا چھابوادا اور نہ ابوجرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک و بد کے تیچھے نماز پڑھنا اور ہر نیک و بد کے جائز سے پر نماز پڑھنا واجب ہے گوہ مرکب کبیرہ ہوں معجزہ بھی فاسق کے تیچھے نماز جائز ہتھے ہیں۔ اگرچہ ان کے زدیک وہ مومن نہیں کیونکہ ان کے زدیک امامت کے شرائط میں سے کفر کا نہ ہونا ہے لہ کہ ایمان کا ہونا ہو جائے ہو نہیں اور قرار ارادہ اعمال واجبہ کو جن کا تارک فاسق ہے۔

و تکفٰن عن ذکر الصحاٰۃ [الاجْتِبَار] اور یم کو صحابہ کے ذکر سے زبان بند رکھنا چاہئے سوائے کافر خیر کے کچھ نہ کہنا چاہئے ہائما۔ صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پیغمبر ﷺ و آلہ وسلم کو حالت ایمان میں پایا ہوا اور دین اسلام پر مارہ گو اس درمیان میں مزدیسیوں پر جنہیں اس شخص کے ساتھ رہنے کے بعد مرد ہو گئے تھے اور شریعہ مکہ کے دن دوبارہ اسلام لائے اور جو بڑے بڑے صحابہ عمدًا انہوں کے صدور سے محفوظ تھے مگر یہ نہ محفوظ تمام صحابہ میں سے کوئی بھی قابل طعن نہ ہو۔ اس لئے کہ بعض صحابہ سے شرائجوری ثابت ہوئی ہے اور جناب سرورِ کائناتؐ نے ان پر خد جاری کی ہے۔ اور مسٹن بن اثاثہ اور حشان بن ثابت سے بھی عالیٰ عائشہ رضی رحمتہم نے اب اور حشان بن عاصی اسلام پر حد جاری کی گئی۔ اور ما عاصی اسلامی نے زنا کیا اور سنگار کے گھنے۔ حالانکہ مشتعل صحابی بد ری تھے مگر اتنا ضرور ہے کہ بوجہ حرمت صحبت خیر البشراں کی خطائیں قابل گرفت ہیں جب تک کہ تفاوق اور انتہاد ان کا پورے طور پر حعلوم نہ ہو۔ مثلاً ابو ذئھن ریزی مذکور کے حق میں صحیح بخاری میں ایک حدیث میں آیا ہے اتنا اصرار فیک جاھلیۃ۔ اب یہم کو سزاوار نہیں کہ کہیں "ابو ذرؓ مژد جاہل تھے"۔ اسی طرح اب یہم کے حق میں جو عده صحابی تھے اسی صحیح بخاری میں روایت آئی ہے لا یضع عصاہ عن عاققه۔ اور یہ کہا یہے اس بات سے کہ وہ اپنی عورتوں اور خادموں کو بہت مارتے رہتے تھے۔ اب یہم کو یہ لائق نہیں کہ کہیں ابو یہم مژد ظالم تھے۔ بلکہ اگر دُوستک خیال کیا جائے تو معلوم ہو کہ بعض انبیاء کے باب میں بھی فدائے تعالیٰ کی جانب سے نارضی کے مقام میں عتاب آئیز الغاظ وارد ہوئے ہیں۔ مگر ایکوں کو مناسب نہیں کہ ان الفاظ کے موافق ان انبیاء کی شان میں کلام کریں۔ مثلاً سورہ ظہ میں ہے وَعَصَمَ أَدْمَرْ كَبَّةَ فَغَوَى (نافرمانی کی آدمؑ نے اپنے رب کی۔ پس گمراہ ہو گئے)، باہر جو داں کو گناہ کار کا ساقطہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کو لفظ اولی الامر من کم غیر مسلم کو شامل نہیں۔ اور شرط ہونا ذکورت اور حریت اور سلامتی اعضا اور مجتہدا و غیرہ کا مثل عدالت کے ہے۔ پس اگر عورت یا غلام یا ناقص الاعضاء یا غیر مजہد و غیرہ مسلط ہو جائے تو اطاعت اس کی واجب ہوگی۔ پس ظاہر ہوا کا اسلام کے سوا امامت میں کوئی اور بات جیسا کہ بی بی ناشی اور لا علی ہونا یا فصل زمانہ ہونا یا معصوم ہونا شرط نہیں جو قریں کر شیعے لگائی ہیں۔

مجھی اور وہ ملامت میں پڑھوا تھا، مگر کسی شخص کو یونس علیہ السلام کی نسبت الغلط ظالم اور بھگوڑا اور علامت میں پڑھوا تھا کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح اتنیوں کو مناسب ہے کہ صحابہ کے حق میں کلمہ خیر کے سوا کچھ نہ کہیں۔ اگر کچھ برخلاف خیر و خوبی کے مقول ہو تو اس سے حشیم پوٹی کریں۔ کیونکہ صحابہ و محبین رسولؐ کے بڑا کہنے میں اگر دلائل تھیں کی مخالفت ہے تو نکفر ہے۔ جیسے بی بی عائشہؓ نے پر زنا کی تہمت کرنا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس عجیب ان کی بریت بیان کر دی ہے۔ اور اگر ادا لطفی کا خلاف نہ ہو تو یہ گناہ کبیرہ ہے۔ پس کسی صحابی پر اعلنت ذکر فی چاہیے۔

ہنایت کا رکسی صحابی نے غلیظہ برحق سے بغاوت اور اس پر خروج کیا ہو گا تو یہ از کتاب کبیرہ ہے اور مرکب کبیرہ

لہ دیکھو تو رجہ شاہ رفیع الدین صاحب پارہ ۲۳۵ کو ۹-۱۰ ملے تھے، اٹا عشرہ میں لکھا ہے اہل منت قاطرہ اجماع دارند (باقی بر قضا)

قابلِ سُن نہیں۔ قرابتِ دارالاٰنِ رسول نے اپنے دشمنوں کی تکفیر کر کی ہے جو اورول کو کرنا چاہیے۔ اور ان کو جو لغت اپنے منافقین سے مخفی یہ بوجہ نزاع اور جنگ و جدل کے پیدا ہو گئی مخفی۔ مگر ان کے ایمان اور اسلام کی کسی طرح کا کلام نہ تھا۔ اللہ نے لغت کے فضول کام سے اپنے بندوں کو معاف رکھا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص عمر بھرا میں پر اعتماد نہ کرے تو اس سے قیامت کو سوال نہ ہو گا کہ تو نے لعنت کیوں نہیں کی۔ اور لعنت کرنے کی صورت میں تو سوال کا اندیشہ ہے جو کوئی شخص الامریں ملعون ہے تو اس پر لعنت کرنا اور اپنی زبان کو اس سے آلوودہ کرنا اپنی عادت کو بجاڑنا اور اس کے ساتھ تفہیم وقت کرنا کیا ہے۔ اور اگر فی الحقيقة ملعون نہیں ہے تو کسی کے لعنت کرنے سے اس کا کیا انفعان ہو گا۔ بلکہ اس لعنت کرنے والا ہی گناہگار ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اپنا بندہ اداۓ طاعاتِ شرعیہ کے واسطے بنایا ہے۔ ہم پر یہ بات خوب نہیں ہے کہ ہم یہ بات پہچانیں کر فلان شخص پر کہے اور فلاں شخص قابلِ عن ہے۔ وہ سب روزِ قیامت الشہادکے سامنے محض ہوں گے۔ وہاں مختل سے وہیں مختل ہے مختل سے ممتاز ہو جائے گا۔ ہم کو کیا ضرور ہے کہ ہم ایسی قوم سے مشتعل ہوں جن کو گذسے ایک زمانہ دلائل گزگیا ہے۔ مذاں کے محسن نے ہمارے ساتھ کوئی احسان کیا ہے۔ اور زمان کے مسی نے ہمارے ساتھ کوئی بُرائی کی ہے۔ پس ہر مسلمان کو صحابہؓ کے بُرا کہنے اور غرض رکھنے سے پر ہر یہ کرنا واقع جب ہے۔ اور ان کا ذکر سوانح خیر کے نہ کرے، ورنہ ساكت رہے۔ اور ان کے آپ کی نزاع کو پسپرد بخدا کرے۔ اس نے اس آیت میں فرمایا ہے وَنَزَّعْنَا مَا فِي صُدُورِ هُمْ مِنْ عِلْمٍ اخْرَاوْرِقِيَّاتِ کے دن ہم ان کی آپ کی نزاع کو ان کے سینوں سے نکال ڈالیں گے۔ اور سوئے شفیق کے آپ میں نہ ہوں گے) اور مصنف علی الرحمہ نے جو فرمایا ہے إلَيْهِ حَمْرَةُ عَيْنِ صَاحِبِ الْجَنَاحِ کا ذکر خیر کے ساتھ کرنا چاہیے تو مراد اس سے یہ ہے کہ جس طرح صحابہؓ لغفل رکھنا اور ان کی بھروسہ اور اہانت کرنا منع ہے اسی طرح محبت میں جادۂ اعزاز سے قدم باہر رکھنا بھی منوع ہے جیسے شیعہ غالیہ حضرت علی رضا کا نسبت کرنا منع ہے اسی طرح محبت میں جادۂ اعزاز سے قدم یا اللہ کا طلول ان میں مانتے ہیں، یا آنحضرتؐ کی نبوت میں ان کو شریک جانتے ہیں۔ احمد رضے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا یہ ملک فی رجلان محبت مفترط یہ فطرتی بھائیں فی و مبغض یحملہ شناقی علی آن یحبتني۔ (مگر اہوں گے میرے حق میں دو شخص ایک تو محبت رکھنے والاحد سے زیادہ کہ تو صیف کرے گا میری؟ اس چیز کے ساتھ جو مجھیں موجود نہیں ہے۔ اور دوسرا دشمن کہ اس کو میرے ساتھ دشمنی اس پر آمادہ کرے گی کہ مجھ پر بہتان کرے گی جیسے خوارج اور نواصب آپ کی شان میں نہایت گستاخی کے ساتھ بہتان کرتے ہیں۔ اسی مضمون میں ہے جناب امیر کا یہ قول جو بیج بالاغ

(بیانِ از مکا) برآ گردار بیرون ای سفیان اذ ابتدائے امامت حضرت امیر لغایت تغییین حضرت امام حسن با اذ بغاۃ بود کہ طاعت امام وقت نہ داشت و بعد از تغییین حضرت امام حسن با اذ بغاۃ ایں سنت اور اول مولک سلام گفتاد۔ آدمیم بری کہ چون اور ابا جنی و مظہب بیداند پہنچ پڑا میں با دہنی کنند۔ جواب ایں آکر نزد ایں سنت پیچ مركب بکبر و راسیں جائزیت بالخصوص آن شخص باعی ہم مركب کیرہ است اور اچالعن نایاںد۔ ۱۲۔ تھے یہ مذہب کہ حضرت معاویہ رضے بخاوت کی ایں حدیث کا ہے۔ فقہاء اور مفسرین ایں سنت کہتے ہیں کہ ان کی طرف سے خطائے اچہاری و توحیح میں آئی ہے رستفادہ از تقریر مولوی محمد طہب الرحمن صاحب (ہمارا املا اس قسم کی تحریر سے اس تدریس ہے کہ کسی طرح لعنت کے قابی نہیں ہو سکتے۔ (عاصیہ مصطفیٰ بدا) لہ یہ رون آدمیم آپکے درستہ ایشان بود از کینہ میں آن کینہا کہ درون بہشتیاں باشد در کینہ شل آپ کو میاں و عثمان و علی و طلوزہ بیر و عاٹ۔ ربی اللہ عنہم واقع شدہ۔ ۱۳۔ ترجیحہ مولا نا شاہ ولی اللہ محدث دہبی رحمہ اللہ پادر ۱۶۸: رکوع ۱۲۔

بیس مذکور ہے ہلک فی رجلان محب عالی و مبغض قال۔
ونَهَدَ بِالْجَنَّةِ لِلْعُشْرَةِ الَّذِينَ بَشَّهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الْأَصْلَوَةُ وَالسَّلَامُ رَأَوْهُمْ گُواۤی دَيْتَے ہیں مخفی ہونے پر دشمنوں کے جن کے واسطے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی ہے) چنانچہ نرمذی نے عبد الرحمن بن عوفؓ کے اسے اور ابن ماجہ نے سید بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ابو بکرؓ جنت میں ہیں اور عزیزؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور طلحؓ جنت میں ہیں اور زیرؓ جنت میں ہیں جس میں ہیں اور سعد بن ابی وقارؓ جنت میں ہیں اور سعید بن زیدؓ جنت میں ہیں اور ابی عبیدہ بن جراحؓ جنت میں ہیں جس میں ہیں اور عزیزؓ مبشرہ کہا کرتے ہیں۔ اس میں اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ خلافاً کے اربعہ کے بعد باقی عشرہ مبشرہ نہیں ہیں۔ ان کے منابع میں ہے کہ ہم یہ بات پہچانیں کر فلان شخص پر کہے اور فلاں شخص قابلِ عن ہے۔ وہ سب روزِ قیامت الشہادکے سامنے

محض ہوں گے۔ وہاں مختل سے وہیں مختل ہے مختل سے ممتاز ہو جائے گا۔ ہم کو کیا ضرور ہے کہ ہم ایسی قوم سے مشتعل ہوں جن کو گذسے ایک زمانہ دلائل گزگیا ہے۔ مذاں کے محسن نے ہمارے ساتھ کوئی احسان کیا ہے۔ اور زمان کے مسی نے ہمارے ساتھ کوئی بُرائی کی ہے۔ پس ہر مسلمان کو صحابہؓ کے بُرا کہنے اور غرض رکھنے سے پر ہر یہ کرنا واقع جب ہے۔ اور ان کا ذکر سوانح خیر کے نہ کرے، ورنہ ساكت رہے۔ اور ان کے آپ کی نزاع کو پسپرد بخدا کرے۔ اس نے اس آیت میں فرمایا ہے وَنَزَّعْنَا مَا مخالف ہے اس حدیث کے جس میں عشرہ مبشرہ کے جتنی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔
س۔ صحیح بخاری و مسلم میں سعد بن ابی وقارؓ سے مروی ہے۔ ما سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقہنے لایدیمشی علی وجہ الامراض انہ من اهل الجنة إلَّا عبد اللہ بن سلام (میں نے کبھی یہ نہیں سنا آنحضرتؐ سے کہ کسی شخص کی نسبت جو زمین پر چلتا ہوا آپ یہ کہا کہ وہ جنتی ہے گریعبد اللہ بن سلام کے حق میں ایسا فرماتے تھے۔ یہ حدیث مخالف ہے اس حدیث کے جس میں عشرہ مبشرہ کے جتنی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔
ج۔ سعدؓ نے اپنی ساعت کا انکار کیا ہے اور ان کے نہست سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوائے عبد اللہ بن سلام کے اور کے حق میں جنت کی بشارت نہ واقع ہوئی ہو۔ جب نبی و اشیات جمع ہوتے ہیں تو اشیات مقدم ہوتا ہے فنی پر دیکھو! بوجہ سیعیدؓ کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے حین کی نسبت فرمایا تھا الحسن والحسین سید اشیاب اهل الجنة، رواہ العتمذی (حسن و حسین جوانان بہشت کے سردار ہیں) اور بی بی عائشہؓ کہتی ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنے مرض الموت میں بی بی فاطمہؓ کیا اس سے تم راضی نہیں کر تھی مثقاً یا فاطمۃ الاتریضین ان تکون سیدۃ نساء اهل الجنة (اوے فاطمہؓ کیا اس سے تم راضی نہیں کر تھی مثقاً یا فاطمۃ الاتریضین ان تکون سیدۃ نساء اهل الجنة (اوے فاطمہؓ کیا اس سے تم راضی نہیں کر تھی بہشت کی عورتوں کی سردار ہو) رواہ الشیخان۔ اور مسلم نے اس سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس انصاری کے حق میں فرمایا تھا بدل ہو من اهل الجنة (بلکہ وہ اہل بہشت میں سے ہے) اور مسلم نے جابرؓ رضے روایت کی ہے کہ حاطبؓ کے غلام سے آنحضرتؐ نے فرمایا تھا کہ حاطبؓ چونکہ بدر و حسین میں شریک ہوئے تھے اس سے دوزخ میں نہیں داخل ہوں گے۔ اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ رضے روایت کی ہے کہ حضرت جبڑیؓ نے آنحضرتؐ سے کہا کہ آپ بی بی خدیجہؓ کو خدا نے تھا جی کے سلام کے بعد اس بات کی خوشخبری دے دیجئے کہ ان کے لئے ایک سکھان جنت میں ہے جو قطب سے تیار ہوا ہے۔ قطب ایک قسم جاہر کی ہے جو اندر سے خالی اور دلائل ہوتا ہے۔ یا سعدؓ کا یہ کلام اورول میں ہے جو قطب سے تیار ہوا ہے۔ حضرت ایک قسم جاہر کی ہے جو اندر سے خالی اور دلائل گفتاد۔ آدمیم بری کہ چون اور ابا جنی و مظہب بیداند پہنچ پڑا میں با دہنی کنند۔ جواب ایں آکر نزد ایں سنت پیچ مركب بکبر و راسیں جائزیت بالخصوص آن شخص باعی ہم مركب کیرہ است اور اچالعن نایاںد۔ ۱۲۔ تھے یہ مذہب کہ حضرت معاویہ رضے بخاوت کی ایں حدیث کا ہے۔ فقہاء اور مفسرین ایں سنت کہتے ہیں کہ ان کی طرف سے خطائے اچہاری و توحیح میں آئی ہے رستفادہ از تقریر مولوی محمد طہب الرحمن صاحب (ہمارا املا اس قسم کی تحریر سے اس تدریس ہے کہ کسی طرح لعنت کے قابی نہیں ہو سکتے۔ (عاصیہ مصطفیٰ بدا) لہ یہ رون آدمیم آپکے درستہ ایشان بود از کینہ میں آن کینہا کہ درون بہشتیاں باشد در کینہ شل آپ کو میاں و عثمان و علی و طلوزہ بیر و عاٹ۔ ربی اللہ عنہم واقع شدہ۔ ۱۳۔ ترجیحہ مولا نا شاہ ولی اللہ محدث دہبی رحمہ اللہ پادر ۱۶۸: رکوع ۱۲۔

کے بعد اللہ بن سلام کے لئے حضرت کی بشارت اس حالت میں واقع ہوئی تھی کہ وہ زمین پر پل رہے تھے بخلات اور وہ کی بشارات کے اس توجیہ سے اشکال جانا رہتا ہے۔

وَنَرِيَ الْمُسْحُ عَلَى الْخَفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضْرِ وَأَوْرَهُمْ حَلَّ جَانِتَهُ إِلَيْهِ مَنْ مَسَحَ كَرَنَامِزُولَ پَرِسْفَارَدَ حَضْرِیں، مَغْرِبِیَّهُ اُورِ خَارِجَ کُوَسَ کَا انکار ہے۔ لیکن ان کی یہ رائے باطل ہے اس لئے کہ مسح نامزوں کا جواز سنت اور اخبار مشہور ہے ثابت ہے۔ حقایق احادیث میں سے ایک مندرجہ جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح نامزوں کی حدیث متواتر بالمعنى ہے یعنی محدثین نے اس کے راویوں کو مسح کیا ہے تو اسی سے زیادہ ہوئے جن میں عشرہ بہترہ بھی داخل ہیں۔

وَلَا خَرِهٗ تَبِيزُ التَّقْرَرِ اُورِهِمْ حَرَامَ نَهِيْنَ كَيْتَهُ بَنِيزُ تَرْكَرِ اورِ بَنِيزُ تَرْكَرِ اس کو کہتے ہیں کہ خرے یا کھجور کرپانی میں ترکر کے رکھ دیتے ہیں بیان بگ کر اس میں تھوڑی سی تیزی آجائے۔ اور اگر اتنا ہے دن کہ جو شکر مکروہ ہے تو جائے تو حرام ہے۔ بلکہ امام عظیم رحم کا قول یہ بھی تھا کہ پانی کی عدم دستیابی کی حالت میں اگر بندی موجود ہو تو اس سے وہنکر لے اور سیم نہ کرنا چاہیے۔ اور امام محمد رح کے ہاں مسح میں الوصود القائم ہے مگر امام صاحبے امام البریوسفت ر ۲ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے کہ فقط تم کرنا چاہیے اس سے وہنکر کرے۔ یہ مسئلہ اگرچہ عقائد میں سے نہیں ہے بلکہ کشیدہ اس کے مقابلہ میں اس لئے مصنف نے اس کو ذکر کر دیا تاکہ اہل سنت اور شیعہ کی رائے میں تباہ ہو جائے۔ یہی وجہ اور فروع کے ذکر کی بھی ہے کہ ان کو صرف اسی نظر سے بیان کیا ہے کہ طالب علم یہ جان لے کہ اہل سنت یا ماتریدیہ کے ساتھ ان مسائل فہریتیاں احتقادیہ میں مخالفین نے اختلاف کیا ہے۔

وَلَا يَسْلُغُ الْوَلِيُّ دَرْجَةَ الْأَنْجِيَاءِ (او رہیں پہنچا کوئی ولی نیوں کے سرتیہ کے) اللہ تعالیٰ سے قرب اور اس کے نزدیک فضل و کرامت میں بڑی دلیل اس مدعایک یہ ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا ہوا س کو ہر ایک سفیر ہر بیان لانا فرض ہے۔ اول ہر ہے کہ جس پرمایمان لایا جائے گا وہ ایمان لائے دلے کی پر نسبت ضرور فضل ہو گا۔ دوسرے ولی خوف خاتم سے بری نہیں گوئی سفیر بالمعصوم ہیں اور ولی عصوم ہیں۔ چوتھے اللہ تعالیٰ سفیروں کے پاس وہی بھیجا ہے۔

وَلَا يَصِلُ العَبْدُ إِلَى حِجَّةِ يَسْقَطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهِيِّ (او رہنڈہ نہیں پہنچتا اس درجہ تک کہ شرع کے احکام میں دور ہو جائیں) بَشِّ طَيْكَ عَاقِلٌ وَبَالِنْ بُونَخَا کوئی نبی و ولی ہو یا موسیٰ صلح ہو یا کوئی اور ہو کسی سے بے حد رشرع احکام شرعی محفوظ ہیں۔ جس طرح اور سب پر فرض حاجب ہیں اسکی طرح ولی نبی پر بھی۔ کیونکہ جس قدر خطابات تکلیف شرعی ہیں اور ہیں سب عام ہیں۔ کسی کی اسی میں خصوصیت نہیں۔ دوسم یہ کہ آہتِ نسلِ والات کرنے ہے کہ ہر شخص موت ہنگتے تک بھائیوں عمارت مختلف رہتا ہے۔ وَأَعْبُدُ رَبِّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ (اپنے رب کی عمارت کر موت آئے تک) سب مفسرین مستفق ہیں کہ پیغمبر سے سرا دیہاں پر موت ہے۔ بعض گمراہ لوگ جن کو معا جیں کہتے ہیں انہوں نے یہ قرار دے رکھا ہے کہ جب بندہ صدق دل سے ایمان لائے اور نہایت محبت دے کے اور صفاتِ قلب اسے حاصل ہو جائے تو اس سے شرع کے امر و نبی دور ہو جاتے ہیں اور سرگناہ اس کو مباح ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ اس کو دوزخ میں داخل ذکرے گا۔ ان میں سے بعض تو رہ کرے ہیں کہ اس درجہ میں سب عمارت ظاہری اس کے ذمہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ نقطہ نظر آیات اس کی عمارت ہوئی ہے۔ شیعہ امام علیہ میں سے بعض نعمتوں کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے سارے محروم حلال ہیں وہ جو کچھ

چاہے کر سکتا ہے اس کو کسی بات کا مرا خدا نہیں کیا کفر اور گمراہی ہے کیونکہ سب مجتہدین اور صفاتے قلب اور ایمان ہیں انہیں علیمِ الاسلام کمال ہیں۔ نحصر اصحاب مبدأ النبی معمو مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سبے ہر ایک کمال ہیں کوئی فرد بشرط ان کے بیان بھیں۔ مگر ان کے لئے تو اور زیادہ تکلیف شرعی تھیں ساقط ہو جاتا تو وہ کفار سبے الگ خاص آنحضرت پر تھیں فرض تھی، چنانچہ مغير و رذی شے تھیں جنے روایت کی ہے کہ شب بیداری کرتے ہوئے پائے مبارک آنحضرت کے درم کرائے تھے۔ اور جو کرنی ہیں کہتا تھا کہ آپ اس قدر تکلیف کیوں اٹھاتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے لئے بچپنے لگا ہوں کوئی بخش دیا ہے تو آپ اس کے جواب میں یہ فرماتے افلاکوں عبد اشکور اگر کیا نہ ہوں میں بندہ ٹکر کرنے والا اور یہ جو بھی صوفیہ نے

کہا ہے کہ سالک جب مقامِ معرفت تک پہنچ جاتا ہے تو اس سے تکلیف عبادت دوڑھو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عبادت سے عبادت الہی اس وقت بلا وقت اور کلفت کے صادر ہوئی ہے اور اس عبادت کی مشقت اور بوجھا اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ عبادت طیب خاطر سے انجام دیتا ہے۔

وَالنَّصْوَصُ تَحْمِلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَالْعَدُولُ عَنْهَا أَقِ مَعْانِي يَدِ عِيهَا أَهْلِ الْبَاطِنِ الْحَالَاتِ آيَاتِ تَرَانِ اور احادیث کے مخالیق متعارف طور پر ہی لئے جاتیں گے مگر جس کے معانی کا متعارف طور پر زینا بخوازی ثابت ہوا ہو اور چیزنا آئیوں اور حدیثوں کو معانی متعارف سے ایسے معانی کی طرف جس کا ابی باطن اور عکس تھے ہیں، اسلام سے بھرنا اور بدینی ہے محدود کا ایک فرق ہے کہ اپنے آپ کو اہل باطن کہ کر صوفیہ میں شمار کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ قرآن و حدیث کے معانی بیرونی میں کامیاب ہیں جو اس کے جواب میں نہیں بھگ سکتا جو اخلاقی ظاہریات سے سمجھے جاتے ہیں۔ بلکہ قرآن و حدیث کو اللہ اور رسول اللہ اور ولیاء اللہ کے سوا اور کوئی نہیں بھگ سکتا شَلَّا أَتَقْبُمُ الْأَصْنَوَةَ کے معنی نہیں کہ نماز پڑھو بکر مازن مذاہات ہے اللہ تعالیٰ سے حضور قلبی کے ساتھ۔ اور یہ قیام و تعدد صحن بیکار ہے۔ اور روزے کی اصل یہ ہے کہ کمال کی مجتہد تکمیل مول سے بخال ڈالے۔ اور جس کی اصل سیر ہے اللہ تعالیٰ کی طرف۔ اور مناسک کی اصل سیر ہے اللہ میں اور اس میں خجال جانا اور تقدیر و دُلَانِ جب نہیں ان مقاصد کو بلا رسائی پانے گا تو یہ وسائل اس سے ساقط ہو جاتیں گے۔ اس طرح شیدہ اسماعیلیہ و منصوریہ اور خطابیہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں جو وضویں، نماز، روزہ، رکوک، حج، ہبہت، دوزخ، اقیامت و نیزہ کا کام کو ہے وہ ظاہر پر محول نہیں یعنی ان کے جو معنی لغت سے مطہر ہو جوں ہیں وہ شارع کی مراوہ نہیں۔ اسی واسطے یہ ملاحدہ باطن کتاب و سنت پر عمل کرنے کو واجب بتاتے ہیں اور ان کے ظاہر پر عمل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔ مثلاً حج کا باطن امام کے پاس بہنچنا اور روزہ کا باطن مذہب کا مخفی یعنی اور نماز کا باطن امام کی فرازیوی بیان کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ہر کوئی شرعی کا باطن قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے فرقہ ایسا اسماعیلیہ کو باطلہ بھی کہا کرتے ہیں۔

اُسی طرح سید احمد فرانسیسی بھی قرآن کی بہت سی نعمتوں کو ظاہری معانی سے بدل دیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یعینون لَمَّا قَاتَ شَاءَ مِنْ كَتْهَوْ بَيْبَ وَ كَتْهَشِيلَ رِجَاتَ حَضْرَتِ سِليمَانَ کَيْتَهُ جُوكِچو وَ حُكْمَ دِيشَتَهُ تَلَعَّهُ اور تَصْوِيرِيں تیار کرتے تھے۔

سید صاحب کہتے ہیں کہ فقط چند دن اور کارگری کا کام ہنستے تھے جن کا وجہ دی رہتا۔ اور خدا تو حضرت سیلمان کے لئے فرماتا ہے وَ سَعْكَلَهُ الْتَّرِیْجُ (ہوا کو ہم نے سیلمان کا تابع کیا تھا) سید صاحب کہتے ہیں کہ عبارہ پر حضرت سیلمان سورا ہوتے تھے جو دن بیان ہوا کے زور سے چلنا تھا اور کوئی مجزہ کی بات نہیں۔ اور سید صاحب اپنے تفسیر میں لکھا ہے مَا يَطْبُقُ عَنِ الْهُوَى إِنْ هُوَ إِلَّا دُكْنَی بُوچنی (محمد بن اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی خواہش نص سے نہیں کہتا اگر یہ تو وہ بات ہے جو اس کے دل میں ڈال گئی ہے) عَلَمَهُ شَنِيدُودْ نَخْوَى دُفْرَزَرَی (اس کو سکھا یا بڑی تو قوت والے صاحب و انش نے) فَأَسْتَوْى وَهُوَ بِالْأَمْنِيَّ الْأَعْلَى (چھر شہر اور وہ بلند

کنار پر عطا) نہ کرنے کی وجہ سے مصلحتِ عام کی غرض سے ہو گئی ہے تاکہ تم فاسد نہ پھیل جائے جو رفتہ رفتہ
اور قبضت کی طرف پہنچ جائے۔ اور عذاب دینے کی وجہ درانتے اور خوف دلانے کے لئے کی ہے وہ زندگی کی
فاصدر ہے گیا، فاؤنڈیشن ماؤنٹن (پھر پسے بندے کے دل میں ڈال وہ بات جوڑاں) یہ تمام مشاہدہ اگر انہیں
ظاہری آنکھوں سے خلاقوہ عکس خود اپنی تجلیات ربانی کا تھا جو بعضاً نظرت انسان اور فطرت نبوت دکھانی دیتا تھا
اور رواصل بنحو مکمل نبوت کے جس کو جبریل کہو یا در کچھ اچھے زمانہ

سید احمد غان کہتے ہیں کہ اس آیت و آؤجنتا رائی موسیٰ ایت اصیل بعضاً کا الہمہ جس نام مفسرین جو ان
اضمیت بعضاً کا الہمہ کے معنی یہ ہے کہ خدا نے موسیٰ کے کہا کہ مندر کو اپنی اٹھی سے مار، چنانچہ حضرت موسیٰ نے لاٹھی ہری
اور مندر بیٹھ گیا یا مندر کی نشک زمین مکمل کی یہ ظاہری معنی صحیح ہے۔ سید صاحب تجسسی بالی کا پھٹ جانا جو اس بھائی
کے بھٹکنے کو جری کیا ہے۔ اور یہ سب بائیں اصل شرع کی نادم ہیں بلکہ اس سے در اصل غیر علیہ اسلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ مدار
شرع کا اعمال ظاہری اور نکایت خارجی پر ہے۔ اگر باطنی طریقوں اور تحقیقیں کا اغفار کیا جائے تو یہ سب بائیں بیکار ہونی جائیں ہیں
سب کا ادار و مدار شیرون تلبی پر اگر تھہڑتا ہے۔ اس سے شرمیت کا باطل کرنا ہے۔ دوسرے جب قرآن دھرمیت سے مراد یہ تحریک
معنی ہیں ان کا مقصود اللہ اور رسول اللہ اور ایسا الشاد اور فرقہ باطیں سے ہوا اور کوئی نہیں سمجھتا تو پھر تمام
غلان کے لئے قرآن کا بیہقی التحاود بریکار ہے۔ سید احمد غان جو معالیٰ متواتر کو چھوڑ کر برخلاف سلف و خلف الگ راہ چلے ہیں
اور دل کھول کر کلام الہی میں اپنی راہیں کو خل دیا ہے وہاں کیا قریب ہے۔ اور کوئی امر ہے جو معالیٰ متواتر کر جس کو سنی ہے علیہ السلام
کے سہراں و سہراں سمجھتے ہے یہی صحیح نہیں ہونے دیتا۔ حضرت سلامت یہاں تراجمگ بک قرآن کو کچھ کاچھ بدل دیا ہونا اگر علماء اس
کی محافظت نہ کرے۔ سورہ یوسف کی تغیریں ایک صرفی نے اس قصہ کو نفس اور روح پر ایسا چاپاں کیلے کے باید و شاید۔ پھر
اس سے کوئی یہاں کہا سکتا ہے کہ در اصل یوسف اور یعقوب کوئی شخص نہ تھے بلکہ ہیں و نفس اور روح مراد ہیں۔ ہاں جو حقائق اور فتاویٰ
قرآن تحقیقیں ارباب سلوک سمجھتے ہیں حق ہیں لیکن وہ ظاہری معالیٰ کا انکار نہیں کرتے بلکہ ان کو ان کو چھپا اور دفاتر نکالتے ہیں کہ ظاہری
مراوات سے منطبق ہوتے ہیں اور ان کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کے لئے ظہر اور ایضاً احادیث صحاح سے
ثابت ہے۔

و در النعموض کفر را در نعموض سے انکار کفر ہے، یعنی جو احکام قرآن اور احادیث سے ثابت ہیں ان کے انکار سے
کافر ہو جاتا ہے۔ اور دل کئی مرتبے ہیں (۱) اور تو صریح جیسے اہل جاہلیت قرآن کا کرد کرتے تھے (۲)، رد خبر صریح اس کی یہ صورت ہے
کہ جس تادریل کے بطلان پر ایسا حق نے اجماع کیا ہو اس کے ساتھ استدلال کرے جیسے مائیں زکوٰۃ نے کیا تھا۔

و اسخال المعنیہ (تصنیفہ) کانت اوکیہہ، کفر را در علاں جانا لگا، کو (عینہ) ہو یا کہر را کفر ہے، (آخال) کے معنی
یہی کر دل ہیں اور خوف اس گناہ کے عذاب کا ذرہ ہے اور بڑا اس کی اعتقادیں سے در ہو جائے گویہ جاتا ہو کہ اس گناہ کو شرع
یہی حرام کیا ہے اور اس کے کرنے سے جنت منع فرمایا ہے۔ اور زبان سے بھی اترار کرے کہی گناہ گناہ ہے۔ اس لئے کوئی اسخال
کے حلال جانے کے نہیں۔ اور جب خوف اس گناہ کے عذاب کا ذرہ ہے جانا رہا تو اعقار اس وہ گناہ حلال ہوا اور معامل طباوں کا
اس گناہ کے ساتھ تو روح ہیں آیا۔ اور بیضھے فقہار ظاہرین سمجھتے ہیں کہ انکار اس کی حرمت کا کرے یعنی
اس طرح کہے کہ حرمت اس کی طریقہ ہیں وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ بات آیات اور احادیث سے ثبوت کو نہیں پہنچی۔ اسخال
کی تحقیقیں ہیں اسی تدریکاً ہی ہے اور انکار اس کی حرمت کے ورد کا شرع میں دل یا زبان سے صفری نہیں، اکثر اوقات آدمی ایسا

اعغفار کرتا ہے کہ شرع میں اس کام کی حرمت محض مصلحتِ عام کی غرض سے ہو گئی ہے تاکہ تم فاسد نہ پھیل جائے جو رفتہ رفتہ
اور قبضت کی طرف پہنچ جائے۔ اور عذاب دینے کی وجہ درانتے اور خوف دلانے کے لئے کی ہے وہ زندگی کی
فاصدر ہے گیا، فاؤنڈیشن ماؤنٹن (پھر پسے بندے کے دل میں ڈال وہ بات جوڑاں) یہ تمام مشاہدہ اگر انہیں
ظاہری آنکھوں سے خلاقوہ عکس خود اپنی تجلیات ربانی کا تھا جو بعضاً نظرت انسان اور فطرت نبوت دکھانی دیتا تھا
کہ اکثر آئینوں اور حدیثوں کے سمجھنے میں کام آتا ہے۔

و ایام من اللہ تعالیٰ کفر (اور بے خوف ہو جانا اللہ تعالیٰ کے عذاب کے کفر ہے)، اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ یہ
گناہ نہ چھوٹے کا کفر ہے۔ سورہ رسفیہ میں یہ ایت الکیثیں میں دُوْجَهُ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ أَنَّكَافِرُونَ (نَا مید نہیں اللہ
کے نیض سے گردہ ہی لوگ جو مکر ہیں، مفتر کے نزدیک مرٹک بکرہ کا رحمتِ الہی سے نامید ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان کے
ذمہب کی روئے بوجہ اس گناہ کے ضرور و دفعہ ہیں داخل ہو گا اور بخصوص کے مخالف ہے۔
و الامن من اللہ تعالیٰ کفر (اور بے خوف ہو جانا اللہ تعالیٰ کے عذاب کے کفر ہے)، اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ یہ
میرے گناہوں سے موافذہ نہ فرمائے گا، بخشی میں دے گا، کفر ہے کہ اس سے آیات و عبار کا سکارا در معماں کا استھان لازم
آتا ہے کہ کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ كَيْرَهُ (جس نے ذرہ بھر بڑا کی وہ دیکھے گا) پس
مرجیہ اور جسمیہ جو کہتے ہیں کہ جہاں ایمان ہوتا ہے وہاں کرنی گناہ نہ فسان ہیں پہنچا سکتا، مرد مون گناہوں کی سزا سے مامون ہے۔
یہ رائے باطل ہے۔ خوب سب حق یہ ہے کہ عذاب سے نذر ہونا اور نامیدی و دلنوں کفر کی بانیں ہیں۔ یعنی آگے کی جزا اللہ کرے ہے۔
ایسی بات پر دھوکی کرنا بقین کر کے کفر کی بات ہے۔ لیکن دل کے خیال پر کچھ نہیں۔ جب من سے دھوکی کرے تو گناہ ہونا اور
گرا شری ہر سے منقول ہے کہ ابیاء، اور عشرہ مشرو علی اعموم بے خوف ہیں اس لئے کہ عذابِ الہی سے ان کا مامون ہونا امر
محقق بلکہ واجب ہے۔ شیخہ اور قدیری کہتے ہیں کہ انہیاں بھی عذابِ الہی سے بے خوف نہیں ہو سکتے جب تک کہ دو مختلف
ہیں اسی ہیں ہوں یا نہ ہوں۔ ایسی جسمگی نے ایک طویل طویل فتویٰ لکھا ہے کہ ابیاء اور عشرہ مشرو کا حق تعالیٰ کے عذاب کے
بے خوف ہونا بے اصل ہے۔ ایسی جھرنے کہا ہے کہ جا کرے ہے بات کہ اللہ تعالیٰ نے جو حقیقی عذاب کی خبر دی ہے وہ مشرو طباوں اس
چیز کے ساتھ جس کا ہم کو علم نہیں ہے۔

تینیمیہ: عقائد کے مسائل میں شیخہ اور خارج اور مفتر کو خوبی جو فرقے اسلام کا دھوکی رکھتے ہیں اور اہل سنت کی مخالفت
کرنے ہیں ان کے کافر کہنے میں ملکا کرا خلاف ہے۔ امام ابو جنینہ حکایہ فویں ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہمارے نزدیک کوئی کافر نہیں۔
پس علماء کے ان دو قولوں کے درمیان تبیینی مسئلہ ہے (۱) اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر کہنا چاہیے (۲) قرآن کو نکلوں کہنے اور آخرت
ہیں اللہ تعالیٰ کے دیوار کرنے اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بکرہ کرنے اور ان پر عذاب کرنے سے کافر ہو جانا ہے، و قس
علی ہذا۔ شمس الدین خیالی نے کہا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر کرنے سے مراد ہے کہ مسائل اجنبیاً ویں ان کو کافر کہنا چاہیے نہ یہ کہ
ہر جگہ۔ اس لئے کہ جو مذہبیات دین سے انکار کرے، اس کے کافر ہونے میں کوئی نیزاع نہیں۔ یہ قائمہ شیخ اشعری اور ان
کے تبیین کہا ہے۔ گری بعض علماء ایسے بھی ہیں کہ وہ اس قاعدے کو نہیں مانتے اور بعض مسائل میں مفتر اور شیخہ کا فرشاہت گرتے ہیں
پس ان دونوں قولوں کے جمیع کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں اگر ایک ہی منہ سے دو مختلف
قول نہ کلتے تو جائے احتراض تھی۔ مطلب یہ ہے کہ کافر نہ کہنا اشعری اور ان کے تابعین کا مذہب ہے۔ اور جو کافر کہتے ہیں وہ اور
لوگ ہیں۔ ملاصی قاری اس اصل اعقادی کو مسلم اور ان جزئیات مسائل کو ضمیف مان کر اختلاف کو یوں دور کرتے ہیں کہ کتب

یہ ہے کہ نبی میلہ اسلام کی تصدیقی اس چیز میں ذکر جائے جس کی ثابت ان کا لانا ضروری نہ تھا ہے۔ اور یہ یعنی وہی مطلب ہے: جو تم
پہلے کہ پچھے ہیں کہ جس نے ضروریات دن ہیں کے کسی ایک کا انکار کیا وہ کفر کے ساتھ متصف ہو گی۔

وتصدیق انکا ہن بنا پغیرہ عن الغیب کفر (اور سچا جاننا کا ہن کی بات کا لام خوب کی خبر سے کفر ہے) الہمہ ریڑہ
کا نظر یہ ہے صن افی کا ہنا فصدق قہ بایقول فتد کھربما انسزل اللہ علی محمد حمل اللہ علیہ وسلم، رواہ ابو داؤد
(جو شخص کا ہن کے پاس جا کر اس سے خوب کی خبر پہنچے اور جو کچھ کا ہن اس سے بیان کرے اس کی تصدیق کرے بیٹھ کو شخص
کافر ہوا اس چیز سے جو محمد علی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی ہے، اس کو حاکم نے موافق شرائط بخواری مسلم کے معین کہا ہے۔ قرطبی
کہتے ہیں کہ مرا کافر کتاب و سنت ہے۔ یعنی مصوقی کا ہن مکر خداو رسول ہوتا ہے۔ کا ہن اس نے کافر ہمراکہ خوب کی خبر دان کا دعویٰ
کرتا ہے اور یہ دعویٰ کفر ہے۔ اور جو اس کا مصدق ہے وہ کفر کی تصدیق کرتا ہے۔ علم خوب یہی کسی کو اللہ کا شرک کی سبھرا کافر ہے
اس نے کافر کے سبب خرگ کے آیا ہے۔ ہر شرک کا بزر ہوتا ہے۔ حدیث ابن عباس میں ہم کو کا ہن کو ساحرا و ساحر کو
کافر فرمایا ہے، رواہ رزی۔

حاصل یہ ہے کہ جو تم اور کہاں ت اور سمجھوں کافر ہیں۔ کا ہن کی تصدیق یہ ہے کہ بعض انسانوں کو بعض شیطانوں سے ناہت
حاصل ہو جاتی ہے اور وہ نقویں شیطان ملکوں کی مஸلوں سے جن میں آنکھ کے کاموں کی تدبیری مذکور ہوئی ہیں جو کافر سے کچھ کچھ
من کر سکتے ہیں۔ اور بھروسہ شخص اس بات کو لوگوں سے بیان کرتا ہے کہ ہنوں کا علم کافی اور خوب کی
حقیقت یہ ہے کہ جو اس دوست سے بیان کر دیتے ہیں۔ اور بھروسہ شخص اس بات کو لوگوں سے کچھ جو کافی سے سن آتا ہے۔ اور وہ بھی صرف امورِ اُندھہ
ترام مسوں کو صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ان کے علم کی جڑ تو ملکوں کی بازوں میں سے کچھ جو کافی سے سن آتا ہے۔ اور وہ بھی صرف امورِ اُندھہ
کے متعلق جس کی تدبیر اور جواری کرنے کے لئے انشد کی طرف سے ان کو حکم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان کی خبروں میں اس واقعہ کا
پورا پورا بیان بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک کچھ ایسے جاصل واقعہ پر بطور رمز و اشارہ کے دلائل کرتے ہوں ان کے ماتحت جاتے ہیں،
پھر کسی پختہ طرف سے بھی اس بات میں متعلق ہو جانے کی وجہ سے تیاس عقل سے کچھ بڑھادیتے ہیں تو کبھی وہ بات ان کے قیاس کے
موافق نہ ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں۔ یہ معاملہ شیطان، انھنزت کی ولادت سے قبل عرب میں بہت جاری تھا۔ آپ کے بھوت اُنہوں
کے بعد کہاں ت کہ ہو گئی۔

والمعدو ملیں یعنی (را و معدوم کچھ چیز نہیں) اشاعرہ اور ما تردید اور حاذہ اور حکمار اور معتزلہ میں سے ابو الحسن یہی
اور ابو المہبل طلاق اور کبھی کاہی مذہب ہے۔ اور ان کے سو امتنزلہ میں سے جتنے علاوہ اگر دے ہیں ان سبکے نزدیک معدوم بھی ایک
شی ہے اور عالم واقع میں ثابت ہے کہ اس کو وجود نہیں ہے۔ اگر وجود مل جائے تو وہ موجود ہو جائے۔ اس
مرتبہ کو ان کی اصطلاح میں بہوت اور تقریر کا مرتبہ کہتے ہیں۔ اور دلیل ان کی یہ ہے کہ ممکن اپنے وجود سے قبل یا تو واجب ہو گا یا
متنع۔ اور ان دونوں صورتوں میں وجود کے وقت انقلاب لازم آتا ہے۔ پس یہ غلط ہے تو یہی رہا ممکن اپنے وجود سے پہنچ
جسی ممکن ہو گا اور انکا ان ایک ایسی صفت ہے جس کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے تو ریکھنا چاہیے کہ وہ ثابت ہے یا
 موجود۔ اگر موجود ہو گا تو اس کو بھروسہ جو اس سے متعلق ہے۔ اس نے یہ بات ہے۔ تو بات یہ ہے کہ وہ ثابت ہے یا
یہی مدعی ہے یعنی ممکن اپنے عدم کے وقت جس میں ثابت ہے اور موجود نہیں ہے۔ مثلاً اس قول کا یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک
وجود کے مخالفوں میں واسطہ نہیں تھکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایمان کا مفہوم شرعی جو کتب کلام اور عقائد اور حدیث میں معتبر ہے،
وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیقی کرنا ایسی چیز میں جس کی ثابت اکا لانا ضروری ہوتا ہے۔ یہی مرتبہ تقریر کا ہے۔ اس کو
مددوہ میں ثابت کہتے ہیں مگر موجود نہیں کہ سکتے۔ موجود اس وقت کہیں گے جب اس کو وجود مل جائے۔ اور اس قسم کے مددوہ میں

فارازی ہیں جس قدر مسائل کو کھو گئے ہیں وہ باوجو راس خرابی کے کہ دروان کے حالات میں اطلاع ہے اور ان پر دلائل مذکور
ہیں اپنے مسائل کے لئے دلیل اور جوحت نہیں ہو سکتے کیونکہ مسائل وغیرہ میں اعتماد کا دادر برائیں نہ ممکن ہے۔ مگر بعض علماء کے
ہیں کہ وہ اصل عقائدی مسلم ہے اور ان جزئیات کے حکم پر کافر کا اطلاق بطور تہذید کے ہے۔ بعض اس اختلاف اور انکمال کو
یوں دور کرتے ہیں کہ ابی قبلہ کی عدم کافر کے ملکیتیں تالیں ہیں اور کافر فقہار کا مذہب ہے۔ اور بعضوں نے یوں جواب دیا ہے کہ یہاں
کافر کے اصل معنی نہیں ہے گئے ہیں بلکہ مجاز اکافر کا اطلاق ان جزوؤں پر کیا گیا ہے جو کافر ہر دلالت کرتی ہیں کیونکہ کافر کی حقیقت انکا ایسا
ہے جو اقصیٰ مسائل ہے یا یہ ہو کہ وہ جو مشہور ہے کہ ابی قبلہ کی مکریت ناجائز ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک ابی قبلہ کے کوئی
بات ایسی سرفذہ ہوئی ہو کہ وہ عدیم ایمان پر دلالت کرتی ہو اس وقت تک اس کے کافر پر حکم دنیا چاہیے اور جب اس سے ایسی
بات ظہور ہے اس وقت اس کی مکریت کے مصیب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر جو ابی قبلہ مذہب کے کلام میں اکثر ابی قبلہ کی مکریت
واقع ہے یعنی مکفیران فقہار کے کلام میں مارو ہیں جو مبنی ہیں۔ اور مبنی ہیں سے عدم کافر
منقول ہے۔ اور یہ افواہ متاخرین میں بھی گئی ہے۔ خاتم النبیؐ صاحبؐ نے اپنے خونی میں اس بحث کروں صاف کیا ہے کہ شیعہ
اور خارج جو کافر ہیں اور احکام دخوی کے اختبار سے ہے اور کافر ہیں تو وہ احکام اخروی کے اختبار سے ہے۔ پس کافر ہونے اور
زہونے کی جیسی مختلف ہیں، انتہی کلام۔

تحقیق یہ ہے کہ مرا ابی قبلہ سے اس تاحدے میں وہ مسلمان ہے جسے ایمان کی ضروریات کا اعتماد ہو۔ اس سے ضروریات
ریں کا انکار حاصل ہو اور مذکور ہوئے دلائل میں کوئی ملامت اس میں ذپانی جائے۔ صرف قبلہ کی طرف مذکور کے نزدیک ہے والا مرا نہیں۔
اور مزدیسیات منحصر ہیں جزوؤں میں (۱) قرآن کا مفہوم بشرطی نفس صریح ہو کہ اس کی تاویل مکن مذہب ہے مال بہن اور شراب اور
جوئے کی حرمت اور صفات الہی کا بثیرت اور صفات سالبین، ہماری و انصار کا خالقے تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہوتا۔ اور ان کی اہم
اوخر حفت جاہر ہے ہونا۔ سورہ توبہ میں انشدیک ان کے حق میں فرمائے کہ انشدیک میں ہوانے سے اور وہ لامیں ہوئے الشے (۲) اس
حدیث کا مفہوم جس کے لفظی اسی مخاطر ہوں۔ اور وہ عام ہے اس سے کہ اعتمادیات کی قسم سے ہو یا عملیات کی قسم سے اور عام
ہے اس سے کہ فرض ہو خواہ افضل جیسے حضرت رسالت پناہ کے ابی ہیت کے ساتھ محبت واجب ہونا اور جسد و جماعت اور اذان اور
عیدین کا واجب ہونا (۳) وہ چیز جس پر اجماع قطعی ہو گیا ہو جسے خلفاء کی خلافت و خیرو جب پر تین بائیس ضروریات دن میں سے
قرار پا جیکیں اور ان کے ضروریات دن ہونے پر اجماع مقرر ہو جس کا احوال کا منکر ہے وہ کافر ہے کیونکہ اجماع قطعی کی فلسفی مکالنے میں
ساری امت کو گراہ قرار دینا لازم آتا ہے۔ اور جس نے امت کو گراہ قرار دیا رہا اللہ تعالیٰ کے اس قول کا منکر ہمہ را گئتم عَلَيْهِ اَمْمَةٌ
أَخْرَجَتْ لِنَا مِنْ (نَمْ بہر) موسب امتوں سے جو پیدا ہوئی ہی لوگوں میں)

س۔ یہ کیا سے ثابت ہو اکابری قبلہ سے وہی مرا ابی حرمہ کا تمام ضروریات دین کو مانتے ہیں۔

ج۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ فراہر ایمان کے درمیان عدم اور بلکہ کا تقابل ہے۔ اس نے کافر کہتے ہیں ایمان کے نہ ہونے کو اور
اس طرح کے مخالفوں میں واسطہ نہیں تھکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایمان کا مفہوم شرعی جو کتب کلام اور عقائد اور حدیث میں معتبر ہے،
وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیقی کرنا ایسی چیز میں جس کی ثابت اکا لانا ضروری ہوتا ہے۔ جس شخص کی شان سے یہ
تصدیق کر سکتا ہو تاکہ بھروسہ جو اس تعریف سے مل جائیں، کیونکہ یہ تصدیق کرنا ان نہیں کی شان سے نہیں۔ پس کافر کا مفہوم

مکان کی قیاد اس واسطے نگاہیتے ہیں کہ جو معدوم ایسا ہو بکر مشتعل ہوا کو تقریر کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ وہ بالاتفاق کچھ چیز نہیں۔ عالمے سنت کہتے ہیں کہ معدوم کچھ بھی نہیں۔ مشتعل ہو یا نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور غرض جستیت یا ماہیت میں فرق نہیں ہے پس وجود نہ ہو گا تو ماہیت بھی نہیں۔ اور یہ بات ناممکن ہے کہ ایک چیز سے عالم عدم میں وجود منکر ہو اور پھر اس کو کسی قسم کا ثبوت ہو۔ اگر اس کو عالم عدم میں تقریر حاصل ہو گا تو وہ ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو گی اور معدوم بھی ہو گی اور یہ بالاتفاق قیاس ہے اس لئے کہ وجود کے کوئی اور معنی یہ نہیں۔ سو اسے ثبوت اور تحقیق اور تقریر کے عدم بھی کہنا اور اس کے واسطے ثبوت بھی مخصوصہ اسنا جو بلاشبہ حرکات و مکانات کو چاہتا ہے بالکل سقطی ہے۔ معدوم ثابت کے ابطال کی طرزی ضرورت اس لئے ہے کہ ایں سنت اس بات کے معتقد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی چیز بارہ نہیں۔ لیکن معدومات کے ثبوت کی صورت میں یہ جائز ہو جائے گا کہ بعض معدومات ثابت سے تقدیرت کو تعلق حاصل ہو اور بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی وجہ سے زیور بلکہ عالم عدم معدومات ثابت مقدوریت کے دائرہ سے بکل جائیں گے اس لئے کہ جس کو عدم میں ثبوت حاصل ہو گا وہ شیء اذل ہوگا۔ بس قدرتِ الہی ان کی ذات کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتی ہے۔ پھر اگر قدرت کا تعلق ان سے مانا جائے گا تو اس کی تبرکہ وجود اس نے عطا کیا تو خدا کے تعالیٰ ممکنات کا خاتمی اصلی اور موجود نہیں بن سکتا اور نہ اس کو کسی چیز کے ایجاد پر قدرت ہو سکتی ہے۔ اور یہ صریح کفر ہے۔

وَقَدْ دَعَاهُ الرَّجُلُ بِالْمَلَامَاتِ وَقَدْ قَدَّمَهُ عَنْهُ حَفْظُ لِهِ حَدِيثٍ (۱) وَرَدَ عَلَيْهِ مِنْ زَمْدُونَ كَمْرُونَ كَمْرُونَ دَرِيَّةَ میں مُردوں کی طرف سے نفع پہنچاتے ہے اُن مُردوں کی اس رونے ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت مسیح نے فرمایا ہے ان الصدقۃ تطیق غصہ رب (صدقہ چبی اور تابعہ آتشی غصہ الہی کر) اور احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے الصدقۃ تطیق الخطیعۃ کما یاطق الماء الناس (صدقہ دینا بجادیتا ہے گناہ کو جیسا کہ بچاتا ہے پانی آگ کی طلے اہل سنت کااتفاق ہے اس بات پر کہ عبارت مال کا ثواب مُرد سے کہ پہنچتا ہے مگر عبادت جوں کے ثواب پہنچتے ہیں اخلاق ہے۔ امام مالک رحمہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صفات اور عبادات مال اور حجج میں وصول ثواب جائز ہے۔ لیکن عبادت بدفنی مثل روزہ اور نماز اور تراویث قرآن و عجزہ میں وصول جائز نہیں۔ مگر امام البخیف اور امام احمد بن میلان کے نزدیک اس کا بھی ثواب پہنچاتا ہے۔

سُترَ لَكَ مَذَبَبٌ یہ ہے کہ عبارت کا ثواب سوائے فاٹل کے عین کو نہیں پہنچتا خواہ عبارت مال ہو یا بدفنی۔ خواہ مرکب بول اور بدن کے دلائل یہ ہیں (۱) قضا عینی تقدیر نہیں بدفنی سکتی پس دعا الغربے۔ کیونکہ جس بات کی دعا کی جاتی ہے اگر وہ متعذ کے مطابق ہے تو اس کی خواستگاری مغلی عبادت ہے اور اگر مخالف ہوگی تو اس کا مورد ہونا ناممکن ہے۔

ج - ۱۔ قضائی درجیں ہیں۔ ایک بخشے سب سے بدلتی ہے اور ایک نہیں بدلتی۔ جو قضا بدلتی ہے اس کو متعلق کہتے ہیں، اور جو نہیں اس کو بھر کہتے ہیں۔ وحی اور نبوت اور انیمار کی سعادت قضاۓ مجزم میں سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ قول ہی ہے لَا تَشْدِيدُ بُلْ لِكَلَمَاتِ اللَّهِ رَبِّ الشَّرْكَیْنِ (بیانیں بیانیں) اور بغض اور شفاعة اور نیازہ اور کلام اور سارے تمام افعال و احوال تعنانے متعلق کی قبیل سے ہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں يَعْلَمُوا اللَّهَ مَا يَأْتِيُهُ وَيُنْهَىٰ (میثاق اللہ تعالیٰ جو پاہنگا ہے اور رکھتا ہے، چنانچہ شفاقت مال باپ کے ساتھ سلوک کرنے اور صدقہ دینے۔ اور اچھے کام کرنے سے محاجاتی ہے۔

ج - ۲۔ قضائیکا نہ بدن بھی ہمارے دعا کو کوئی مضر نہیں۔ اس لئے کہ زندوں کی دعا و صدقہ سے مُردوں کو نفع پہنچانا یعنی الحکم

تضامن سے ہے۔

(۲) جس شخص نے جو کچھ کیا ہے وہ خود را سکا بدل سپا بیٹھا اور غیر کے عمل کا بدل سے کیسے مل سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرمائے ہیں کہ من عمل صالح فیضیہ و من اسکا عکیل فارج ہے جس نے بیکاری کو وہ اپنے واسطے کے اور جس نے بیکاری کو کہا ہے اور بھروسے کے من عمل اخال ہیں جلد پاتا ہے اور اس کو اس کا اجر ملتا ہے۔ تو اس صورت میں وہ سرے کا کسب و عمل اس کا کسب سمجھا جائے گا جس کو وہ عمل بخشنا گیا ہے جیسا کہ دنیا میں ہوتا ہے۔ سورہ انی اسرائیل میں ولد کو ارشاد ہو اکہ الدین کے واسطے کے اس کے واسطے ثبوت بھی مخصوصہ اسنا جو بلاشبہ حرکات و مکانات کو چاہتا ہے بالکل سقطی ہے۔ معدوم ثابت کے ابطال کی طرزی ضرورت اس لئے ہے کہ ایں سنت اس بات کے معتقد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی چیز بارہ نہیں۔ لیکن بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی وجہ سے زیور بلکہ عالم عدم معدومات ثابت مقدوریت کے دائرہ سے بکل جائیں گے اس لئے کہ جس کو عدم میں ثبوت حاصل ہو گا وہ شیء اذل ہوگا۔ بس قدرتِ الہی ان کی ذات کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتی ہے۔ پھر اگر قدرت کا تعلق ان سے مانا جائے گا تو اس کی تبرکہ وجود اس نے عطا کیا تو خدا کے تعالیٰ ممکنات کا خاتمی اصلی اور موجود نہیں بن سکتا اور نہ اس کو کسی چیز کے ایجاد پر قدرت ہو سکتی ہے۔ اور یہ صریح کفر ہے۔

(۳) اللہ فرمائے وَ آتَ لَنِّي بِلِفْلَانِ الْأَكْمَاسِعِي رَانِسَنَ کو کوئی چیز نالیں بھی مگر جو کہ خود کیا ہے ایسے دلالت کرتی ہے، رواد مسلسل عن کوئی مولیٰ بن عباس۔

اس بات پر کہ آدمی کو نفع نہیں بھر جس بات کے کہ بذات خود سی کی اوڑھل کیا۔

ج - ۱۔ اس کا جواب کی طرح ہے (الف) گوٹا ہر ایسی اسی پر دلالت کرتی ہے کہ ایک کام عمل وہ سرے کو میغد نہیں۔ بیکن حکم دعائے والدین اور مستقرار لامگر مومینین کے حق میں اور اس کے علاوہ اور احادیث ایصالی ثواب کی ظاہریت کے مقابلہ ہیں تباہی ہے کہ کشاورت ہوا کہ ظاہریت اپنے اللاق پر باتی ہیں بلکہ مقید ہے تقدیر عدم ہے عامل۔ یعنی مراد ایسیت سے یہ ہے کہ انسان کو غیر کے ہم کو شاہرا ہے تو اگر ظاہریت اپنے اللاق پر باتی ہیں کوئی تقدیر عدم ہے عامل۔ اور تقدیر ایسیت کے مقابلہ ہیں تباہی اور بدن سے۔ ان کے دلائل یہ ہیں (۱) قضا عینی تقدیر نہیں بدفنی سکتی پس دعا الغربے۔ کیونکہ جس بات کی دعا کی جاتی ہے اگر وہ متعذ کے مطابق ہے تو اس کی خواستگاری مغلی عبادت ہے اور اگر مخالف ہوگی تو اس کا مورد ہونا ناممکن ہے۔

ج - ۲۔ قضائی درجیں ہیں۔ ایک بخشے سب سے بدلتی ہے اور ایک نہیں بدلتی۔ جو قضا بدلتی ہے اس کو متعلق کہتے ہیں، اور جو نہیں اس کو بھر کہتے ہیں۔ وحی اور نبوت اور انیمار کی سعادت قضاۓ مجزم میں سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ قول ہی ہے لَا تَشْدِيدُ بُلْ لِكَلَمَاتِ اللَّهِ رَبِّ الشَّرْكَیْنِ (بیانیں بیانیں) اور بغض اور شفاعة اور نیازہ اور کلام اور سارے تمام افعال و احوال تعنانے متعلق کی قبیل سے ہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ ہے اس آیت میں يَعْلَمُوا اللَّهَ مَا يَأْتِيُهُ وَيُنْهَىٰ (میثاق اللہ تعالیٰ جو پاہنگا ہے اور رکھتا ہے، چنانچہ شفاقت مال باپ کے ساتھ سلوک کرنے اور صدقہ دینے۔ اور اچھے کام کرنے سے محاجاتی ہے۔

ج - ۳۔ قضائیکا نہ بدن بھی ہمارے دعا کو کوئی مضر نہیں۔ اس لئے کہ زندوں کی دعا و صدقہ سے مُردوں کو نفع پہنچانا یعنی الحکم

حاجتیں خواہ موسن ہو خواہ کافر خدا تعالیٰ دنیا میں ان سب کی دعائیں کرتا ہے اور تمام مخلوقات کی حاجت را کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ ذکرے تو پھر ذکری خالی اعیان ہے نہ خالق اعراض ہے کہ وہ کرتا ہو۔ دعا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ قرآن ہی فرمائے کہ مجھ سے دعا کروں کروں گا۔ صحیح ترمذی میں ابو ہریرہ رضے رعایت آئی ہے کہ حضرت نے بول فرمایا ہے ادعوا اللہ واستحمد مسخون بالجایہ۔ (الشے دعا کرو اس حال میں کہ تمہیں بول ہونے پر تھیں ہو) اور راحمہ و رابودا اور نسانی اور این ماجنے فہمان بن بشیر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الدعاء هو العبادة (دعا ہیں عبادت ہے) اس جنے فہمان بن بشیر سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الدعاء هو العبادة (دعا ہیں عبادت ہے) حضرت مراد شان دعا میں اختیلت اور مبالغہ ہے۔ حاصل طلب یہ ہے کہ دعا عبادت کا جراحت ہے۔ اور انس نے ترمذی تے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا الدعا عاصم العبادۃ (دعا منزہ ہے عبارت کا) فرمایا ہے کہ تمام شہروں کے اہل فتویٰ ہر عصر میں اس بات پر متفق ہے ہیں کہ دعا کرننا مستحب ہے۔ اور دلیل ان کی ظاہر قرآن اور حدیث اور انبیاء ربهم السلام کا فعل ہے کہ سب دعا کرنے رہے۔ اور بعض زناد اور اہل حرفت نے رضاۓ مولیٰ اور اپنی قسم پر راثی ہونے کی وجہ سے ترکِ دعا کو افضل قرار دیا ہے مگر ان کا یقین ایک حالت پر بخوبی ہے کہ بعض پر اس حالت میں رضاۃ قضا غالب ہوتی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ ہیں لالے جانے کے وقت حال تھا کہ ان سے جریل نے دعا کرنے کے لئے کہا۔ انہیں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ میرا موال جانے ہے مجھے عرض کرنے کی حاجت نہیں۔ اور اجابت کہی طور پر ہوتی ہے (۱) اللہ اس بندے کی حاجت را کر کے (۲) اللہ تعالیٰ تقویل کرتا ہے مگر ثواب اس کا عاقبت ہے دست گا۔ (۳) اگرچہ دعا کا اثر ظہور میں نہیں آتا مگر اس دعا کے بہت سیا گناہ اس بندے کے محو ہوتے ہیں یا کوئی شر اور بلا اس کے نتیجے مل جاتی ہے اور دعا کے اثر ادا ہونے میں کوئی ذمی عقل غلک نہیں لاسکتا اس لئے کجب ادا عظیم نتیجے عالم کے ہانی کا ایک ایسا درجہ سیم کر دیا جاتا ہے کہ جس کی مذہباداری ہے زانہ میں اور وہ ہر سرکن پر قادر ہے اور مکانت میں تصرف کرنے سے کوئی چیز اس کو نہیں روک سکتی ہے اور دعا کے بعد اس باب کو پیدا کر دینا بلکہ مطلب کا حاصل کر دینا یہ سب کچھ اس قادر مطلق کے نزدیک ممکن ہے تو پھر اس تصرف سے کس کا انتہا اس کو روک سکتا ہے۔

فما اخبریهُ النبیٰ علیہِ السَّلَامُ مِنْ اشْرَاطِ الْحَاجَةِ رَأَوْ جُنُجُرِي دِمَ میں نبی علیہ السلام نے علاماتِ قیامت کی، علامہ نے اشرابِ ساعت کی تفہیم ہوئی نہیں کے ساتھ کی ہے جو قیامت کے قائم ہونے سے پہلے واقع ہوں اور لوگ ان کے منکر ہوں کچھ پرواہ ذکریں جیسے ذمہ دوں اور زندگیوں سے زیادہ محبت، رکھنا دوامِ احصار ای توال اور بکارِ حورتوں کا بڑھ جانا، بڑی عمارتیں تعمیر کرنا، جبل و زنا کا زیادہ ہو جانا، اسلامی اذن کا شراب پینا، مژدوں کی قلت، احقرتوں کی کثرت کا واقع ہر نہ امانت میں خیانت کرنا، نقد و فساد بھیلنا، دیزیروں وغیرہ جن کی بنی علیہ السلام نے بخردی ہے۔ اور احادیث صحیح میں ان کا ذکر موجود ہے۔ ان چیزوں کا پہیلنا اور کثرت سے واقع ہونا قیامت کی علامات کے یعنی اس لئے لیتے ہیں کہ بڑی علاماتیں جو مفصل قیامت کے امام مہدیؑ اخراج زبان کے ظاہر ہونے کے بعد واقع ہوں گی وہ اور ہیں۔ مصنفوں نے چھوٹی علاماتیں جھوڑوں اور بڑی علاماتیں جو قیامت سے متعلق ہوں گی ذکر کیں مگر وہ بھی پوری مذکوری نہیں ہیں۔ کیونکہ بڑی نشان دہیں (۱) دھوان اٹھ کر مشرق سے مغرب تک محیط ہو جائے گا سورہ دخان میں جو آیا ہے یوْمَئِتْ اُنِيْ الشَّمَاءُ بُرْدَخَانَ هَبَقَنْ (اس دن آسمان لاسے گا دھوان ظاہر، وہ یقول حزیفہ رہنا اسی پر بخوبی ہے۔ مگر این مسعودوں کے نزدیک مراد اس سے وہ قحط ہے جو حضرت مسیح کی دعا سے ترشیش پر رضا عاجس کی وجہ سے دھوں کے مثل ہوں ایک غار نظر پڑا تھا بہوست اور

بین کی تکلیف اور کفرت غبار اور ضعف بعارات نے یہ حالت کر دی تھی (۲) زین کا مشرق ہیں دھنس جانا (۳) مغرب ہیں زین کا دھنس جانا (۴) ملکہ عرب ہیں زین کا دھنس جانا (۵) ایک آگ بین کی طرف سے پیاسا ہو گی جو بوجوں کی میدانِ حشر کی طرف ہائے گی۔ اور ایک روایت ہیں یوں آیا ہے کہ مہتابے سرحدِ عدن سے یہ آگ پیدا ہو گی جو بین میں ایک شہر ہے۔ اور ایک دیگر ہے یہ میں آگ کی جگہ ہوا کا ذکر ہے جو لوگوں کو دیا ہے اسی دلے گی۔ تطبیق دونوں روایتوں ہیں یوں ہے کہ کفت اکو ہائے والی آگ ہوا کے جو بکھر سے ملی ہوئی بھروسی اتنا شیر ہو گی اور ان کو دریا بائے کہ دریا اس دن آگ ہو جائے گا۔ ادا ایک ایسی صرف دھکنے کے لئے ہو گل جیسے کہ اکا اکنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم ہیں آنکہ یہ اکا آگ کا حشر کے بعد ہو گا۔ اور ایک روایت ہیں آیا ہے کہ آگ جماز سے ظاہر ہو گی۔ شاید دو ایکس جسے چوکر لوگوں کو ناٹکیں گی۔ یا ابتدا ایکس سے نکلے گی اور قلپور جماز سے ہو گا۔ مصنفوں نے ان پانچ علامات کا ذکر چھوڑ دیا، باقی پانچ علاماتیں بطور مثال کے ذکر کر دی ہیں۔

من خروج الدجال (جیسے نکلنادجال کا) قیامت کی دسویں نٹ ایسیں ہیں سے یہ بڑی اور سخت نشانی ہے۔ اس باب میں حدیث اکثر اور شہروں تریں چنانچہ مسلم نے عمر بن حیثم سے روایت کی ہے کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ پیدا اکش اور روز قیامت کے درمیان کوئی امر و دجال سے بڑا اور سخت نہیں ہے۔

وَدَابَةُ الْأَرْضِ (او رواۃ الارض کا تحلیل) حمدالله بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے کہ دادا الارض شاٹ کے وقت تکھے گا، اسی پر بخوبی ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ۝ أَخْرُجُ جَمَانَ هَذِهِ آيَةً مِّنَ الْأَرْضِ ۝ تکھے گے ہم ان کے اگے ایک جائز زین سے کہاں سے باہم کرے گا کہ اب قیامت نزدیک ہے۔

وَيَا جَوْجَ وَمَا جَوْجَ (او رخروخ کرتا ہے جو جو) صحیح مسلم میں نواس بن سمعان سے ایک حدیث میں ان کے خروج کا مفصل حال روایت کیا ہے جو جو شاعران سے پیدا ہوں گے وہ اس میں مذکور ہیں۔ توریت و انجیل میں بھی اس قوم کے خروج کا ذکر ہے۔

وَنَزَولُ عَبْنِ عَلِيِّهِ التَّلَادِ مِنَ السَّمَاءِ (او راترنا عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے زین پر) مرزا غلام احمد قادیانی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب عزیز را ورقرآن کریم ہی حضرت عیسیٰ کو متوفیوں کی جماعت میں داخل کر جھکا سے اور سارے قرآن میں ایک دفعہ بھی ان کی خارقی عادت زندگی اور ان کے دوبارہ آنے کا ذکر نہیں کیا بلکہ ان کو صرف فوت شدہ کہ کرچھ جب ہو گی اہذا ان کا زندہ بحیثہ المفتری ہونا اور بھر دوبارہ کسی وقت دنیا میں آناد صرف اپنے ہی الہام کی رو سے خلاف واقعہ سمجھتا ہوں بلکہ اس خجال جماعت سیع کو نصوص مبینہ قطیعہ تسلیم کریم کی رو سے انخوار بریاض جانتا ہوں، اور نہ کوئی حدیث صحیح مرفوع داشت ہر نہ امانت میں خیانت کریں میانغا لغایتی کریں کی جماعت جہان پر گواہی دی ہو، بلکہ صحیح سمجھ بخاری میں ہبجا تھے ان پاؤں کے امام مکو منکو لکھا ہے اور سمجھ کی وفات کی شہارت دی ہے، انتہی کلام۔

حضرت مسیح کی نسبت جو متوفی کا لفظ قرآن مجید میں وارد ہے اس کا اور امام مکو منکو کا مطلب جب محل جائے گا تو مرزا صاحب کے ادعا کی تکذیب خاطر لشیں ہو جائے گی۔ یہو حضرت عیسیٰ کے سوی دینے کے باب میں جو شہریں پڑھے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی سے ان کے شہر کی حکایت سرہ نثاریں کرتا ہے۔ وَكَوْلَهُ حَرَاثَ قَتَلَتِ الرَّسُولَ اُبْنَ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَمَا كَوَدَهُ وَمَا صَلَبَهُ وَلَكُنْ شَيْءَةَ الْكَهْنُوْتَ اور یہود کا قول ہے کہ ہم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کہ سفیر برشد کا نخاما رڈا۔ اور زندگانی

الغافلین تقویم و تاخیر ملتے ہیں بعین کی رائے یہے کہ اس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ظاہر الفاظ جس ترکیب ساختہ موجود ہیں ہیں درست ہے۔ مذہب پانی والے کئی دھجو کے ساختہ مٹو قینیت کے معانی بیان کرتے ہیں (۱) محفوظ رکھنے والا ہوں تجھ کو اس سے کہ کفار قتل کریں اور سارے والا ہوں تجھ کو تیری موت کے ساختہ نہ یہ کفار تجھ کو قتل کریں (۲) مارنے والا ہوں تجھ کو تیرے وقت ہیں بعد نازل ہونے کے آسمان سے اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اب۔ کیونکہ وادی عجیب کے واسطے ہے اس ہی ترتیب لازم ہیں۔ اور مطلب ہے کہ یہ ساری بائیں ٹھوڑیں آئیں مگر ترتیب خودی نہیں کہ اول وفات واقع ہو پھر آسمان پر چڑھائے جائیں۔ پس آیت اس بات پر دردالت کرتی ہے کہ اختر تعالیٰ حضرت عیسیٰ کے ساختہ یہ معلومات کرے گا۔ مگر یہ کب کرے گا اور کس طرح کرے گا اس کی حقیقی دلیل پر موقوف ہے۔ اور میشک اس بات پر دلیل ثابت ہے کہ وہ زندہ ہیں۔ اور آنحضرت نے فرمایا ہے کہ وہ زندہ ہیں، قیامت کے ترتیب زمین پر اگر توں گے اور جاں کو قتل کریں گے اس کے بعد خدا ان کو وفات دے گا۔ (۳) وفات دینے والا تیرے نفس کا موت ہیں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو جب کہ تو سوتا ہوا ہوتا کہ تجھ کو خوف پیدا ہو ہو۔ اور تو اسیں حالت ہیں ہیمارہ ہو کہ آسمان پر امام دن قرب کے ساختہ مٹو قینیت کے معنی مٹو قینیت ہیں یعنی مارتے والا ہوں تجھ کو شہوات سے جو عالم مکوت پر تیرے عروج کرنے سے حارج ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ جس وقت آسمان پر ہے پھر ان کی حالت ملائم کی سی ہو گئی خواہش اور برا بیان سب ان سے جائی رہیں (۴) ہماری جتنے بن عباس سے روایت کی ہے کہ بیان مٹو قینیت کے معنی مٹو قینیت ہیں یعنی مارتے والا ہوں تجھ کو۔ اب اس ہی خلاف ہے کہ حضرت عیسیٰ کتنی دیر مرے رہے۔ بیضی بخت ہی کہ ملات گھوڑی تک کے لئے مر گئے تھے پھر اس نے ان کو آسمان پر اٹھایا۔ یقین محمد بن اسحق کا ہے۔ اور وہب نے کہا ہے کہ زمین ساعت کے لئے مر گئے تھے، پھر آسمان پر اٹھا لئے گئے (۵) تو فی کہتے ہیں پورا یعنی کو۔ اس صورت میں مٹو قینیت سے یہ ہے کہ میں تجھ کو مثل متوفی کے کروں گا۔ اور پورا یعنی کی صورت یہ ہے کہ روح اور جذب کے ساختہ آسمان پر اٹھائے گئے (۶)، مراد مٹو قینیت سے یہ ہے کہ میں تجھ کو مثل متوفی کے کروں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب وہ آسمان پر اٹھا لئے گئے تو خبر اور اثر ان کا دنیا سے جائیداً تو خور مانند متولی کے ہو گئے۔ اور بطور شبیہ کے ایسا کہہ دینا استعمال عرب ہیں شائع ہے (۷) تو فی کے معنی قبض کرنے میں یعنی یعنی کے اور یعنی پر۔ اور قبض کرنا اور لینا ایک جس سے کہ کبھی موت کے ذریعے دائق ہوتا ہے اور کسی زمین سے آسمان پر ہیں اور حضرت عیسیٰ کو جزیں سے آسمان پر اٹھایا تو کی ہی لینا ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب توفی کے ذریعے اس کے مٹو قینیت دلالت کرتا ہے تو فی یعنی قبض کرنے کے تو فی کے ذریعے پر۔ پھر جب دافعک رائی تھی فرمایا تو اس سے دوسری نوع متعین ہو گئی۔ اور یہ ثابت ہو گیا کہ بیان بقسط کرنے کی صورت ذریعے سے۔ اصل عبارت یہ ہے ای مٹو قینیت علاج و دامع حلک ای۔ مطلب یہ ہے کہ میں تیرے عمل کو بھرلوں گا اور آسمان پر اٹھاؤں گا۔ اصل عبارت یہ ہے ای مٹو قینیت علاج و دامع حلک ای۔ مطلب یہ ہے کہ میں تیرے عمل کو بھرلوں گا اور آسمان پر اٹھاؤں گا۔ اور نظر اس کی ہے کہ قرآن میں آیا ہے کہ اعمال الشک طرف چڑھتے ہیں۔ چنانچہ سورہ فاطرہ ہے (الْيَوْمَ يَعْدُ الظَّمَانُ الظَّبَابُ) (اس کی طرف چڑھتا ہے کلام پاکیرہ) نتیجہ یہ نکال کر اللہ تعالیٰ عیسیٰ میلاد نام کو بشارت دیتا ہے کہ تیری طاعات اور عمل قبول کریں گا۔ اور جو کچھ تجھ کو مثبت اور مکیف دن کے چیلے اور شریعت کے جاری کرنے میں دشمن سے پہنچی ہے وہ اکارت نہ جائے گی اس کا جو ضرور ہے گا۔ اور جو لوگ اس آیت میں تقویم و تاخیر کے قالیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ الفاظ آگے پہنچے ہیں اور واو ترتیب کے لئے نہیں ہیں، اصل عبارت یوں ہے ای دافعک ای و مطہرہ من الدین کفر و اومٹو قینیت بعد انتزاعی ایا ک فی الاوضع یعنی یہ تجھ کو اپنی طرف اٹھاؤں گا اور کافروں سے پاک کروں گا اور بھر دیاں نازل کر کے موت روں گا۔

کو ملابسے اور نہ رسول بر جریغا یا ہے کیکن وہی صورت بن گئی ان کے آگے، وَلَمَّا أَتَيْنَاهُنَّا حَتَّى لَقُوا فِيهِ لَهْوٌ شَكَّلَ مِنْ مَا مَلَأْنَاهُ بِهِ
وَمِنْ عِلْمٍ لِمَا لَمْ يَعْلَمُوا فَيَقْنَعُهُمْ بِالْحَقَّ فَرَجَعُوا إِلَيْنَا (اور جن درگوں نے اختلاف کیا اس معاملے سے وہ اس بھج
شہیں پڑے گے۔ ان کو اس کی کچھ خبر نہیں مگر اسکل پر جتنا اور نہیں تقلیل کیا ان کو بے شک بلا اٹھایا یا ان کو انشانے اپنی طرف
س۔ اگرچہ جائز ہے الشیعات ایک انسان کو دوسرا سے انسان کی صورت پر کر دیتا ہے تو اس سے سفط کا در داڑہ بھل جائے
گا اس لئے کہ ہم نے زید کو کیجا ہا۔ پس پیچا ہو سکتا ہے کہ شاید یہ نزید مذہب کوئی اور شخص ہو کہ اس کی صورت زید کی سی ہو گئی ہو اس
طرح ز طلاق کا زندگی کا انتہی کا اعتبار رہے گا۔ اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس سے تو اتر میں نقصان لازم آتا ہے اس لئے کہ
خبر متواری سے علم کا فائدہ اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ وہ محسوس پڑتی ہو اور جب کہ محسوسات میں شبہ پڑ گی تو متواترات پر بھی
اعتبار نہ رہے گا۔ اور اس سے تمام شرائع میں خرابی داقع ہو جائے گی اور اس سے انہیاں کی ثبوت پر طعن لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے
کہ جب صورت کے بنائے میں اصول بگزرا تا ہے تو وہ صحیح نہیں۔

ج) علمانے اس معاملہ میں دو طرفی لکھے ہیں (۱) بہت میں تکلیفیں یہ کہتے ہیں کہ یہ ورنے جب حضرت عیسیٰ کو قتل کرنے کا
ارادہ کیا تو ان اللہ تعالیٰ نے ان کو انسان پر اٹھایا۔ سردار ان یہ ہو کو عوام میں فتنہ پیدا ہونے کا خوف ہوا اس لئے ایک آدمی کو پکڑ کر
تسلی کیا اور رسول دی اور لوگوں پر ظاہر کر دیا کہ ہم نے حضرت عیسیٰ کو سلوی دے دی۔ لوگ چونکہ حضرت عیسیٰ سے صورت شناس زندگے
صرف ان کا نام منتہ تھے کیونکہ حضرت عیسیٰ لوگوں سے میل کم رکھتے تھے اس لئے ان کو تینیں آگیا۔ اس صورت میں اختراعی مذکور
دار و نہیں ہو سکتا۔ اور نصاریٰ کی طرف سے اگر اس بات کا در عوامی پیش ہو کہ ہم کو اپنے بزرگوں سے تو اتر کے ساتھ علمون ہو ہے کہ
حضرت عیسیٰ بالغہ رسول دیئے گئے تو ان کی یہ جرمتوانی اس لئے نامعتبر ہے کہ اس کا تو اثر تحریر سے سے ادمیوں پر فتنی ہوتا ہے
جن کی شبہ کہ سکتے ہیں کہ عجب نہیں جوانہوں نے کذب پر اتفاق کر لیا ہو (۲) اللہ نے حضرت عیسیٰ کو تو انسان پر اٹھایا اور ان
کی سی صورت ایک اور آدمی کی کروی۔ پھر اس ہی کی توں ہیں کہ وہ آدمی ان کے حواریوں میں سے تھا یا وہ شخص تھا جو صرار یہو کے
حکم سے حضرت عیسیٰ کو قتل کرنے کے لئے کوئی مکان میں گھٹا تھا یا وہ شخص تھا جس کو یہ ورنے پہاڑیے گے غار میں حضرت عیسیٰ کی راست
کے لئے متین کر دیا تھا یا وہ شخص تھا جو حضرت عیسیٰ سے منافقاً عقیدت رکھتا تھا اور جو دکران کے جملے کے لئے مکان کے اندر
گیا تھا مگر یہ وہیں باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابِ اللئات نہیں کیوں کہ ایک کو دوسری توڑتی ہے۔ اور تینجیز نہ کل کا کہ شیخ
نهاد سے یہ مراد نہیں کہ کسی اور شخص کی صورت حضرت عیسیٰ میں کسی صورت ہو گئی بلکہ مطلب یہ ہے کہ شبہ ڈالا گیا ان کے لئے۔ وہ شبہ
پر تھا کہ حضرت عیسیٰ انسان پر چڑھائے گئے تو سردار ان یہ ہوئے وانتا ایک غیر آدمی کو عوام کی دھوکہ دہی کی خرض سے سولی دے
دی اور وَمَا فَتَّلُوهُ بِقُنْيَّكَ افلاطون کے لفظ سے اسٹرپاک اپنے رسول کو حضرت عیسیٰ میں کے قتل نہ ہونے کا تینیں ادا تا ہے اس لئے کہ اللہ
اس کے بعد کہلے یہ میل وَرَفْعَةُ اللَّهِ إِلَيْنَاهُ تو مطلب یہ ہوا کہ ہر دو اس شک میں ہیں کہ ہم نے حضرت عیسیٰ کو قتل کیا ہے یا نہیں۔
اور اسے محمد یہ یقین بات ہے کہ انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا ہے بلکہ ان کو اللہ نے اپنی طرف اٹھایا ہے کیونکہ اٹھانا تو جسمی صبح ہو گئے
کہ اس سے پہلے عدم قتل کا یقین حاصل ہو چکے۔ پس حضرت عیسیٰ کا انسان پر اٹھایا جانا اس آیت سے بخوبی ثابت ہے۔ اور اس کو
مؤیوقۃ اللئات کا یقین ہے کہ سورہ آیت عمران میں فرمایا ہے، وَإِذْ قَاتَ اللَّهُ بِعِرْشِهِ رَبِّيْ مُؤْمَنَوْ قُنْيَّكَ وَزَرَ فِعْلَكَ رَبِّيْ وَمُطْكَبَهُ لِلْمُؤْمِنِ
الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَّا وَجَسَ دَنَتِ اللَّهِ کہا اسے عیسیٰ میں تجھ کر لینے والا ہوں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اپنی طرف اور پاک کرنے والا ہو
ان لوگوں سے جو کافر ہوئے، اس آیت میں مُؤْمَنَوْ قُنْيَّکَ کے معنی جوان کرنے میں علماء نے بہت تاویلیں کی ہیں۔ بعض اس آیت کے

اور امامکو منکر جس حدیث کا پکڑا ہے اس میں حضرت علیؓ کے نزول کی بھی خبر دی گئی ہے۔ اور پوری روایت صحیح تباری مسلم میں اس طرح ہے کیف استخدا انزل ابن مریم فیکھ و امامکو منکر۔ یعنی حضرت محل اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مختبلا کیا حال ہو گا جب کسی بن مریم علیہ السلام نمیں اتریں گے اور لامم تھارا نہیں میں سے ہوگا۔ امامکو منکر سے یہ کتابت ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کا انتقال ہو چکا ہے بلکہ اذ انس اس باب میں انص ہے کہ حضرت علیؓ حیات میں نوت نہیں ہوئے۔

اور امامکو منکر کا یہ مطلب ہے کہ امام قریش میں سے ہو گا یا تباری سے اہل ملت میں سے۔ علماء نے اس کی دو وجہ سے شرح کی، اور ایک تو یہ کہ امام تباری نماز کا وہ شخص ہو گا کہ تم میں سے ہے اور حضرت علیؓ اس کی اقتدار کریں گے۔ اور وہ امام مددی میں اور یہ تکمیلہ تکمیلہ امت محمدی کے ہو گا جیسے کہ جابر بن سلم نے روایت کی ہے لایزال طالقہ من امنی یقانلون علی الحق ظاہرین ای یومہ النبیۃ قال فینزل علیؓ بن مریم فیقول امیرہم تعالیٰ ملن فیقول لان بعضکو علی بعض امراء سکونۃ اللہ وہذا الاممۃ۔ یعنی آنحضرت نے پھر حضرت علیؓ پر مریم اسماں سے اتریں گے۔ میری امت کا امیر (یعنی مددی) ان سے کہے گا کہ آؤ ہم کو نماز پڑھاؤ۔ وہ جواب دیں گے کہیں امامت نہیں کرتا۔ حقیقت تم میں سے جبکہ بعضوں پر امیر ہے پہبڑ بزرگ دینے اللہ تعالیٰ کے امت محمدی کی اور حضرت علیؓ کے امامت سے احکام کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی امامت سے دین محمدی کے فتوح ہونے کا حکم پیدا ہوتا ہے امام نماز کے حضرت مددی ہوں گے۔ ان اس زمانہ میں حضرت علیؓ حاکم اور عظیم اور اچھی باتوں کے تعلیم کرنے والے ہوں گے۔ اور دوسرا وجہ یہ ہے کہ مراد امام سے حضرت علیؓ ہیں۔ پس مراد اس سے کہ امام تم میں سے ہو گا یہ ہے کہ حضرت علیؓ تباری شریعت کے بوجوہ حکم کریں گے کہ مطابق انجیل کے۔ پس مخفی امامکو منکر کے یہ ہوں گے کہ حضرت علیؓ تباری امام کریں گے اس مالت میں کہ وہ تباری سے رین میں سے ہوں گے اور تباری کتاب دست کے بوجوہ حکم کرنے والے ہوں گے۔ اور یہ علماء کہتے ہیں کہ حسن روایت علیہ السلام کا امام نماز ہونا لکھا ہے اس روایت پر امامکو منکر کے یعنی ہیں کہ جہاد اور حربوں میں تباہ امام نہیں میں سے ہو گا۔ حضرت علیؓ تو صرف دجال کو قتل کریں گے۔ اور تباری اور سلم اور ابو اور اور ترددی نے ہو ہر چیز فتنی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت محل اللہ علیہ وسلم نے فرمایا والذی نصی بیدہ لیو شکن اد ینزل فیکما این مریم حکم اعدلاً فیکسر الصلیب و یقتل الغائزی و یضع المجزیہ و یفتح المآل حتی لا یقبله احد حتی تكون العجلة الواحدة خدرا من الدنیا و ما فیہا قسم ہے اس خدا کی کہ جس کے نام تھے میری بقلے جان ہے گھنٹن ازیں گے حتم میں علیہ السلام آسان سے اس عالیٰ کر حاکم عادل ہوں گے، صلیب کو تو زیبی گے، سوڑ کو قتل کریں گے میں اس کے پانچے اور رکھنے کو حرام کریں گے۔ اور ابی ذمرہ حزیر رجھیں گے اور ہبہت ہو گا مال، یہاں تک کہ اس کو کوئی قبول نہیں کرے گا، بہاں تک کہ ایک بجہ دنیا اور اس کی ہیزیوں سے بیشتر ہو گا، یہ حدیث صحیح مروف منقول ہے۔ ایسی اور یہی بہت سی حدیبوں سے ثابت ہوا ہے کہ حضرت علیؓ ابن مریم اسماں سے زمین پر قیامت کے قریب اتریں گے۔ اس سے سبزی عیان ہے کہ وہ اپنے جسم عضری کے ساتھ چاہتے ہیں۔

وطلع الشمس من مغربہ (او ریختا اس رجہ کا مغربہ) یہی لفظ جو مات بوئے میں سلم کی اس روایت میں جس کے راوی ابو ہریرہ و رضاہ موجود ہے۔ اور تباری مسلم نے ابوذرؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ آقاب حوزہ رب ہوتا ہے تو یہ جانا ہے یہاں تک کہ عرش کے نئے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ اور قریب ہے کہ اس کا سجدہ بقول دکیا جائے گا اور حکم ہو گا کہ جو حرس سے آیا ہو اور حکم کو توٹ جا۔ وہ مغرب کی طرف لوٹ جائے گا اور طلوع ہو گا مغرب سے۔

س۔ نظام بطبیوسی کے م Rafiq اقبال آسان کی حرکت سے پھرتا ہے اور آسان کی حرکت مشرق سے مغرب کو سے اور انتظام فیشا غوری کے مطابق اقبال ان کو اکب کے نئے مرکز عالم سے جو بلطفِ سیارات معروف ہیں سیارة ارض بھی اسی طرح آقاب کی ہے جو کوہ جموں تا ہے جس طرح اور سیارت سے پھر کر کتے ہیں اور آقاب کو سکون ہے۔ یعنی اگر کچھ حرکت ہے تو اس دفعہ کی حرکت میں ہو گا جب کسی بن مریم علیہ السلام نمیں اتریں گے اور لامم تھارا نہیں میں سے ہو گا۔ امامکو منکر سے یہ کتابت ہوتی ہے کہ حضرت علیؓ کا انتقال ہو چکا ہے بلکہ اذ انس اس باب میں انص ہے کہ حضرت علیؓ حیات میں نوت نہیں ہوئے۔

ج۔ اس قسم کے ضعیف مسائل ان حکماء کے چند اصول ضعیف اور قیاسات پر بھی ہیں۔ جب اہل حق کے نزدیک وہ مسئلہ ہے اصل ہیں تو ان مسائل کا کیا اعتبار ہے جوان پر مشتمل ہیں۔ پس اس اعتماد پر شک یا انکا کرنا مخفی نہادی اور تقلیلی حکماء ہے۔ اور حکماء کی حقیقات کی یہ حالت ہے کہ حضرت مسیح سے ۲۰۵۰ تک بیشتر عورتی پیدا ہو کر نظام شیعی کا مسئلہ حقیقت کیا ہو دم صدی بھی میں بطبیوس نے نظام نیشا غورت کی ترویج کر کے عالم کا یہ نیا نظام تجویز کیا کہ ارض مرکز عالم ہے۔ اور تمام اجرام فلکیہ ارض کے گرد گھومتے ہیں۔ مدد با بر سر نکل تمام حکماء ایشیا وورپ اسی کے پاندرہ ہے۔ پندرہ عربیں صدی بھی کے آخر سے پھر حکماء یہ پورپ مثل گیلیل اور سراحتی نیوشن اور سرشن نے نظام نیشا غوری میں جان ڈالنا شروع کی اور نظام بطبیوس کی تخلیط ثابت کرنے لگے۔ اس حکمت جدید نے ان اکثر مسائل کو باطل کر دیا ہے اور اس انوں کا درجہ بیہی نہیں رکھا ہے۔ پھر ایسے قواعد اور اصول کو تک کی جیسا بعض قیاس اور عقل کے تجھنے پر ہو اور بھیجی قرار نہ ہو۔ ایک بخیر صارق کے قول کے سامنے قلیم ذکر نا چاہیے۔ کیونکہ شاید اگے کو کوئی اور بات تجھیں ہو جائے۔

دھوہ حق۔ یعنی بقین جانے اور دل سے اعتقاد کر کے کہ قیامت یقیناً ہے گی اور بقین نشانیاں اس کی آنحضرت میں بیان فرمائی ہیں سب یعنی کوئی تاویل ان میں نہ کرے اور نہ یہ شبہ کرے کہ فلاں بات کیوں کر ہو مکن ہے حق اسے نہیں مانتے۔ خدا کی تدریت میں عقل کو خل خل نہیں۔ اور ان کے اثبات کے واسطے یہ دو باتیں کافی ہیں کہ ایک نواہ ہو جانا انی نظر میں ہے اس لئے کہ ان کا افوع فرض کر لینے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ ایک بخیر صارق نے ہم کو ان کی بھروسی ہے۔ اور مسلمانوں کا ان باتوں پر اسی وقت میں اتفاق ہو گیا تھا کہ جب امت محمدی میں افریق پیدا ہوئے ہیں افریق ہی نہ پایا تھا۔

حرث و لش کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کو جو پیدا کیا ہے وہ ہمیں حال سے خالی نہیں۔ یا ضر حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا ہے یا نفع کے لئے یا ردنوں میں کسی کے لئے بھی نہیں۔ پہلی شن بالطل ہے۔ اس لئے کہ یہ مرثانی حرجی و کریکی کے غلط ہے۔ اور عسیری شن بھی بالطل ہے کیونکہ یہ بات حالت مدد و میت کی صورت میں بھی حاصل تھی۔ پس یا ان یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو نفع کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دنیا میں نفع کم ہے اور انعقاد زیادہ۔ سو سخوڑے سے نفع کو بہت سے انعقاد کئے اھٹانا حکمت کے خلاف ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ دنیا کا نئی مخصوصہ زمین ہو گا۔ اس سورت میں لام ہے کہ اس جیات کے بعد کوئی اور جیات حاصل ہونا کر نفع حاصل کرے، اور یہی حرث و لش اور قیامت ہے۔ جلوگ تیامت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ عالم و مسرے عالم کے ساتھ تبدیل پائے گا تو دیکھنا چاہیے کہ وہ عالم اس عالم کے مثل ہو گا اس کرے گا۔

سے بڑا یا بہتر۔ اگر اس کے مثل ہوا تو تبدیل ہجت ہے۔ اگر بڑا ہوا تو تبدیل حاقت ہے۔ اگر بہتر ہوا تو پہلے اس کے پیدا کرنے پر قارہ خایا زخم۔ اگر قارہ خایا اور بڑے کو پیدا کیا تو زیبی ہے تو فوٹی ہے۔ اور اگر قارہ زخم خایا پھر حکمت حاصل ہوئی۔ اور یہ عالیٰ عالم کی شان سے بعید ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ پہلے عاجز تھا بھر قارہ بیان یا پہلے جاہل تھا پھر حکمت حاصل ہوئی۔

جواب یہ ہے کہ اس عالم کی تقدیر یہ عالم آخرت پر صلحت کی وجہ سے ہے اس واسطے کی کمالاتِ نفسانی جن سے معاویتِ اخوبی مال ہو سکتی ہے ان کی تخصیل بجز اس عالم کے ممکن ذمیٰ پھر ان کمالات کے حصول کے بعد ان کا اس عالم میں باقی رہنا فسار کا سبب اور خوبیوں سے محرومی کا باعث تھا اور اگر قیامت نہ ہوئی تو حاصل و مطیع کا حال ایک ساز ہوتا بلکہ مطیع نقصان میں رہتا۔ اور یہ حکمت کے خلاف ہے۔ اور جبکہ کہ امر حکمت کے خلاف ہے تو انکار کا موجب ہے۔

وَ الْمُجْتَهَدُ قَدْ يَخْطُطُ وَ قَدْ يَصْبِيبُ۔ (۱) اور مجتبہ استنباط احکام میں کبھی خطاب ہمیں کرتا ہے اور کبھی صواب پر بھی ہوتا ہے ایجتاد کی تردید عمل کے حدیث مثلًا یعنی ارافیٰ اور علامہ نوویٰ وغیرہ نے ان ضفروں میں کی ہے۔ مجتبہ و شخص ہے جو قرآن، حدیث، مذاہب سلف، افت اور قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دشکنہ رکھتا ہو۔ یعنی مسائل شریعت کے متعلق جس قدر آئیں قرآن میں ہیں اب جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ اکو وسلمے ثابت ہیں، جس قدر علم غلط درکار ہے، سلف کے جواہل میں تقریباً کافی ہوتی ہے۔

مجتبین کے صواب پر ہونے میں ان مسائل فرمی اخلاقی میں کہ جن میں حکم قطبی نہیں ہے اختلاف ہے کہ کیا ان میں سے ہر ایک صحت ہے یا ایک صحت پر ہے اور دوسرا خاطر پر شیخ ابو حیان شریٰ (۲) اور قاضی ابو بکر (۳) اور ابو يوسف (۴) اور محمد بن حسن رحم اور ابن شریح بلکہ تمام مکتبین اشاعرة و مفترزلے کے نزدیک مجتبہ کی رائے میں کبھی مطلقاً نہیں ہوتی۔ اور عاصم فتحی، کاذب بیبی ہے کہ مجتبہ کی رائے خطا نہیں ہوتی ہے اور صحیح بھی۔ چاروں اماموں کی بعض تصريحات سے بھی یہی تسلیم ہے۔ اگرچہ انہوں نے یہ قول صاف کر کے نہیں کہا ہے مگر مجتبہ اپنی خطایں مندو بھا جاتا ہے۔ اس کی خطائے اجتہادی عنزاد الشرقاًی بائز پرس نہیں جیسا کہ احمد مترزل نے اس سے خلاف جعل کیا ہے۔ بلکہ ابو یحییٰ (۵) اور عبد اللہ بن عمر رضیٰ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ اجتہاد کے اجر ہیں مجتبہ صوبے کے لئے دلواب ہیں اور مخلل کے لئے ایک ثواب۔ مگر بوجخطا کے نقش اس نے لازم نہیں ہیں اماکر حکیم اجتہاد نقش نہیں ہوا کرتا ہے۔ مجتبہ کا منطقی ردصب ہرنا اس حدیث سے ہے جس کو ترتیبی اور ابتداؤ اور نہائی تے علقور سے اور اچھوں نے ابھی سورہ فرقہ روایت کی ہے

ثابت ہے کہ ابی مسعود رضیٰ سے پیشہ دیا گیا کہ ایک شخص نے ایک حورت سے بکاح کیا مگر نہ اس کا کچھ بہرہ بھیں کیا اور نہ اس سے صحبت کی اور نہ خلوتِ صحیح اور وہ شخص مر گیا تو اس قسم کے بھر کی تین گیوں کو نکر ہوگی۔ ابی مسعود رضیٰ کے خجال میں اس وقت کوئی حکم نہ آیا۔ ہمینہ بھر تک غور کرتے رہے۔ ایک بھین کے بعد اجتہاد کر کے کہا اس حورت کو بھر میں دینا چاہیے اور اس حورت پر وفات کی حدت لازم ہے۔ اور اس حورت کے لئے میراث بھی ہے۔ اور جس وقت انہوں نے نعمتوں دیا تھا تو رسیے یہ کہ دیانتاکریں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر کامیاب ہوا صواب پر توالد کی طرف سے ہے، اگرخطا کی تزوہ میسرے اور شیطان کی طرف سے بھی چاہیے۔ اور جس وقت انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا بحوم حقاً اور کسی نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا ہے اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اجتہاد کی خطایں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس موقع پر ایک قریبہ نے فارجی یعنی مخلل کے اس بیان سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی بزرگ دخیرت راشن کے حق میں بول ہیں مکر کیا تھا ابھر اعمال اٹھ گیا اخفا وہ بہارے میں کے منان نہیں۔

فلا مَذَلَّا كَامِ میہ تقدیر میہ اس کی وجہ سے کہ مجبود مسائل شرعی میں غور و فکر کے جس تدریجیات استنباط کرے گا اور ان کو دلائل سے مدل کر دے گا غائب رائے میں اس کا یہ سارا اجتہاد صواب بمحض کے قابل ہو گا مگر یقین اس پر نہیں کرتے کہ کچھ اس شخص نے کہا ہے وہ سب صواب اسی ہے اخطاء کا نام نہیں۔ پس جتنے مجتبہ کی مسئلہ میں خلاف کرتے ہیں اس میں سے امر حکیم اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی نہ ہوتا ہے۔ مگر

بہ کہ بالیقین میلائم نہیں ہو سکتا کہ اس میں سے کس کا اجتہاد در اصل صحیح ہے اور کس کا غلط۔ اس نے کہا ہے کہ مجبود حنفی و شافعی میں بہ عکسی ہے ان کی تخصیل بجز اس عالم کے شعری کہتے ہیں کہ جس طرف مجتبہ کی رائے گئی وہی مخالف الشیعہ۔ اس نے کہ مقام خلاف میں حق بات طبعاً نہیں متعدد ہوا کرتی ہے۔ مجتبان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس نے کہ بعض مجتبہ ایک شے کی حرمت کا اعتقد کرتے ہیں اور بعض اس کو ملال جانتے ہیں۔ پھر ان دونوں کا اتحاد و علم انہیں میں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ اجتماع منافقین لا اسلام کا نام نہیں۔

وَ هُمْ جَرِيزٌ قَاسِ سے ثابت ہوا کرتی ہے تو گویا وہ شخص سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ قیاس نظر ہے رکبت۔ اور اس سے ایک اجتہاد کی تردید میں کیسی خطا ہمیں کرتا ہے اور کبھی صواب پر بھی ہوتا ہے ایجتاد کی تردید عمل کے حدیث مثلًا یعنی ارافیٰ اور علامہ نوویٰ وغیرہ نے ان ضفروں میں کی ہے۔ مجتبہ و شخص ہے جو قرآن، حدیث، مذاہب سلف، افت اور قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دشکنہ رکھتا ہو۔ یعنی مسائل شریعت کے متعلق جس قدر آئیں قرآن میں ہیں اب جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ اکو وسلمے ثابت ہیں، جس قدر علم غلط درکار ہے، سلف کے جواہل میں تقریباً کافی ہوتا ہے۔

مجبودین کے صواب پر ہونے میں ان مسائل فرمی اخلاقی میں کہ جن میں حکم قطبی نہیں ہے اختلاف ہے کہ کیا ان میں سے ہر ایک صحت ہے یا ایک صحت پر ہے اور دوسرا خاطر پر شیخ ابو حیان شریٰ (۶) اور قاضی ابو بکر (۷) اور ابو يوسف (۸) اور محمد بن حسن رحم اور ابن شریح بلکہ تمام مکتبین اشاعرة و مفترزلے کے نزدیک مجتبہ کی رائے میں کبھی مطلقاً نہیں ہوتی۔ اور عاصم فتحی، کاذب بیبی ہے کہ مجتبہ کی رائے خطا نہیں ہوتی ہے اور صحیح بھی۔ چاروں اماموں کی بعض تصريحات سے بھی یہی تسلیم ہے۔ اگرچہ انہوں نے یہ قول صاف کر کے نہیں کہا ہے مگر مجتبہ اپنی خطایں مندو بھا جاتا ہے۔ اس کی خطائے اجتہادی عنزاد الشرقاًی بائز پرس نہیں جیسا کہ احمد مترزل نے اس سے خلاف جعل کیا ہے۔ بلکہ ابو یحییٰ (۹) اور عبد اللہ بن عمر رضیٰ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ اجتہاد کے اجر ہیں مجتبہ صوبے کے لئے دلواب ہیں اور مخلل کے لئے ایک ثواب۔ مگر بوجخطا کے نقش اس نے لازم نہیں ہیں آماکر حکیم اجتہاد نقش نہیں ہوا کرتا ہے۔ مجتبہ کا منطقی ردصب ہرنا اس حدیث سے ہے جس کو ترتیبی اور ابتداؤ اور نہائی تے علقور سے اور اچھوں نے ابھی سورہ فرقہ روایت کی ہے

ثابت ہے کہ ابی مسعود رضیٰ سے پیشہ دیا گیا کہ ایک شخص نے ایک حورت سے بکاح کیا مگر نہ اس کا کچھ بہرہ بھیں کیا اور نہ اس سے صحبت کی اور نہ خلوتِ صحیح اور وہ شخص مر گیا تو اس قسم کے بھر کی تین گیوں کو نکر ہوگی۔ ابی مسعود رضیٰ کے خجال میں اس وقت کوئی حکم نہ آیا۔ ہمینہ بھر تک غور کرتے رہے۔ ایک بھین کے بعد اجتہاد کر کے کہا اس حورت کو بھر میں دینا چاہیے اور اس حورت پر وفات کی حدت لازم ہے۔ اور اس حورت کے لئے میراث بھی ہے۔ اور جس وقت انہوں نے نعمتوں دیا تھا تو رسیے یہ کہ دیانتاکریں اس مسئلے میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر کامیاب ہوا صواب پر توالد کی طرف سے ہے، اگرخطا کی تزوہ میسرے اور شیطان کی طرف سے بھی چاہیے۔ اور جس وقت انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا بحوم حقاً اور کسی نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا ہے اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اجتہاد کی خطایں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس موقع پر ایک قریبہ نے فارجی یعنی مخلل کے اس بیان سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی بزرگ دخیرت راشن کے حق میں بول ہیں مکر کیا تھا ابھر اعمال اٹھ گیا اخفا وہ بہارے میں کے منان نہیں۔

وَ عَلَّمَ أَدْهَمَ الْمَسَاءَ مُكَلَّمَةً عَرَفَهُ حَتَّىٰ الْمَكَلَّمَةَ قَعَدَ أَنْجِلَتُونَيْ بِاسْمَاءِ هُوَ لَوْلَوْ لَوْلَوْ لَوْلَوْ صَدِيقَيْنَ۔

فَالْوَالِيَّ مُحَمَّدَ كَعْلَمَ الْكَانَةَ الْمَاعِلَمَنَةَ الْمَارِكَ أَنَّ الْعَلِيَّ الْحَكِيمُ دَارَ آدَمَ كَوْتَامِ حِزْرَوْلَ كَتَمَ سَكَحَاَيَ - بِجَهَوَهُ كَعَاهَ فِرْشَوْلَ كَوْ كَبَاَبَاَوْ كَبُوكَوَانَ كَنَامَ آگَرَتَمَ سَجَهَ مُرْشَوْلَ نَسَبَتَ مَكَبَنَأَتَنَسَ سَكَهَادِيَّاَيَ - تَوَيَّاَيَ أَصَلَ جَانَتَهَ وَالْأَحْكَمَ دَالَّاَسَ مَنَسَّهَ مُلُومَ هَوَتَاهَ كَرَجَكَبَهَ آدَمَ كَوْ مُلُومَ هَخَافَرَشَوْلَ كَوْ مُلُومَ هَخَهَا - اُورَغَالَمَ غَيْرَ غَالَمَ سَهَفَلَ هَوَتَاهَ - بَعْضَ اسْتَهَنَهَ طَفَلَ مَلَكَكَ طَرَفَهَيَّ كَهَيَّ حَسِينَ قَافَنَيَّ اِبْرَكَرَ بَاقَلَانَيَّ كَافَلَنَيَّ اِبْرَكَرَ مَحَنَرَهَيَّ - اُورَعَدَ الْأَذْعَمِيَّيَّ كَاهَيَيَّ بَيَيَّ بَيَسَهَيَّ

ہے۔ اور کلام امام عزیزی سے بھی بعض مواضیں ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور مفترز کا عموماً یہ قول ہے کہ ملا گکر علوی انبیاء سے افضل ہیں اس واسطے کہ (۱) ملا گکر صرف اور عاج ہجر دہیں ان کو نمارہ سے تعلق ہے زاد کے لوانات سے علاقہ۔ اسی لئے ان کے جتنے کلات ہیں وہ سب ان کے مبدأ نظرت ہیں بالفعل موجود ہیں ان کا وقوع و ظہور کسی چیز پر یا انہاً آئندہ پر موجود نہیں ہے۔ بخلاف اینکے کہ اپنی آفریش ہیں تمام اوصاف قدیمہ سے خالی ہے جو باعث ہیں مراد اعلیٰ کی طرف۔ افسوس ناطق انسان میں جتنے کمالات کے ہیں وہ سب مخواڑے مخواڑے آئے ہیں اور جانپنے اوصاف میں کامل اور تمام ہوتا ہے وہ ناپس اور زانام سے افضل ہو کرنا ہے۔

(۲) ملا گکر علوی افالاک اور کو اکبے تعلق رکھتے ہیں اور یہ نسادے پاک ہیں لیکن انسان کے نفس اور جسم مخلی متعلق ہیں اور ہیئت بنتے اور بگیرتے رہتے ہیں۔ پس ملا گکر اپنے متعلقات کی وجہ سے شریف ہیں اور انسان اپنے متعلقات کے سببِ دون ہر تر (۳) ملا گکر شہوت اور غصہ سے میرا ہیں اور یہیں دونوں توں تمام شرو فزاد کا منشا اور سبب ہیں۔ (۴) ملا گکر نوران اور طیفی ہیں جو اپنے ارجمندیاں کا مشاہدہ ان کو ہمیشہ میربے۔ اور جہانیات نادہ اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور مادہ مخلانی ہے اس نے خدا کی صفات کا ملک کا منور انہیں تجلی ہیں فراستا (۵) ملا گکر مصلح سے مشکل کا مول کو بہت انسان سے کر سکتے ہیں اور ان کوڑے کا مول کچھ بھی کمزوری اور کسل اور سانگل ہیں ملوم ہوئی۔ اس نے کچھ طاقت تو اے مزاہی کی وجہ پر ہوئی ہے وہ ان فوق العادہ طاقت آنماں سے یا ہمیشہ محنت و مشقت کرتے رہتے سے طاقت میں نقصان اور فتوہ سیدا ہو جاتا ہے۔ جہانی جہانیات کا ایسی حال ہے گر ملا گکر ان سے خالی ہیں، اس وجہ سے ان کی قوت اور قدرت یہ کبھی فرق نہیں پڑ سکتا (۶) فرشتے عالم الغیب ہیں۔ زمانہ میں جو کچھ گذر پچکا اور ہوتا ہے اور آئندہ کو وقوع ہیں آئنے والا ہے ان کو سب کا علم مروقت ہے۔ اور ان کے علم میں ذرا غلطی اور فرق نہیں پڑ سکتا۔ اور ان کا علم اپنے آفریش سے اسی طرح ہے اور یہ شایسا ہی سبب ہے گا۔ مگر جہانیات کا علم اس کے برخلاف ہے۔

جواب ان تمام دلیلوں کا یہے کہ قرضیل کی وہ وجوہات قواعد نلسون کے مطابق ہیں اور یہ مفترز نے کتب فلاسفہ کی سے لے گئی ہیں بلکہ یہ لگ اس باب میں فلاسفہ کے قدم بقدم ہیں۔ اہل سنت ان قواعد کو نہیں مانتے اور زاد ان کے نزدیک فضیلت سے یہ چیزیں ہزادیں۔ وہ جس افضیلیت میں کلام کرتے ہیں وہ کثرتِ ثواب کے معنوں میں ہے۔

مختصر را فضیلت ملا گکر کی ایک دلیل یہی بیان کرتے ہیں کہ ملا گکر خدا کے اہمیتیں۔ خدا کی طرف سے انبیاء کے پاس ختم لاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بھیجنے والے کے نزدیک جتنا مقرب اور ممتاز اپنی ہوتا ہے اس تادہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس پیغام بھیجا جاتا ہے۔ اور تم دیکھو کہ کبی کامت سے افضل ہونے کی ایسی وجہ سے کہ وہ خدا کی طرف سے ان کے پاس پیغام لاتا ہے۔

یہ اس کی زبانی اپنے رب کے احکام سنتے ہیں، پس ملا گکر انبیاء سے مزور فضل ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ قادوہ کی نہیں ہے کہ ہر جگہ مرسل کے نزدیک رسول کامرنہر مرسل الیس سے افضل ہو کرے۔ اس لئے کہم و بچتے ہیں کہ ایک بادشاہ دوسرے بادشاہ کے پاس سفر بھیجا ہے اور سفر کا مرتبہ بادشاہ مرسل کی نظر ہیں بادشاہ مرسل الیس کے مقابلوں کیچھ بھی نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہوراہل سنت کے نزدیک خواہی ایش کے انبیاء علیہم السلام ہیں افضل ہیں خواہی ملا گکر

وَلَهُ الْحَمْدُ وَالْمَنَةُ عَلَى الْقَاتِمِ وَعَلَى تَبَیِّهِ أَفْضَلُ الْصَّلَاةِ وَالصَّلَامِ وَحَسْبِهِ الْبَرِّ إِلَّا الْكَلْمُ وَتَابِعِيهِ بِالْحَسَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔

خاتمة الطبع

خداوند عالم کے فضل نے خود صحیح شخص عقائد اسلامیہ سی ہے تہذیب العقائد مؤلف کامل علم اولین و آخرین مسمی مقاصد متقدمین و متاخرین جناب مولوی محمد بن جعفر الغنی خان سلمان اللہ انصاری میں لاپور خلف باشرفت مولوی جلال الدین خان ابن مولوی عبدالعلی خان ابن مولوی عبدالرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سید صاحب محدث شاگرد حضرت مولانا شاہ مولی اللہ محدث دہلوی رحیم اللہ باہستام و ترمی کتب خاتمة، آراء باطنی، کراچی طبع ہوا۔

